

a cura di
ANTONIO AUTIERO
STEFANIE KNAUSS

L'ENIGMA CORPOREITÀ: SESSUALITÀ E RELIGIONE

24

EDB

Scienze religiose. Nuova serie

a cura di
ANTONIO AUTIERO
STEFANIE KNAUSS

L'enigma corporeità: sessualità e religione

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento

e-mail: segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

L'ENIGMA

corporeità : sessualità e religione / a cura di Antonio Autiero,
Stefanie Knauss. - Bologna : EDB, 2010. - 294 p. ; 21 cm. - (Scienze
religiose. Nuova serie ; 24)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze Religiose

ISBN 978-88-10-41520-7

1. Corpo umano - Concezione cristiana 2. Sesso - Concezione cristiana
3. Persona - Concezione cristiana I. Autiero, Antonio II. Knauss, Stefanie

233.5 (DDC 22.ed.)

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

© 2010 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-41520-7

Stampa: Sograte, Città di Castello (PG) 2010

Indice

Prefazione , di <i>Antonio Autiero</i> e <i>Stefanie Knauss</i>	7
--	---

I. Corporeità da comprendere

Il contributo delle scienze naturali nella comprensione delle differenze sessuali, di <i>Valentina Chizzola</i>	17
La religiosità ha un sesso?, di <i>Saskia Wendel</i>	37
Una sessuazione non-segregante: il «terzo sesso» interpella la Bibbia, di <i>Marinella Perroni</i>	55
Estatici e selvaggi: pratiche di «cross dressing» in alcuni esempi tratti dalla storia delle religioni, di <i>Anna-Katharina Höpflinger</i>	75
Essere creatura, diventare umano: una critica a Oliver O'Donovan, di <i>Gerard Loughlin</i>	89

II. Corporeità da disciplinare

Maternità versus sessualità femminile: versioni cristiane di una contraddizione classica, di <i>Amparo Pedregal</i>	113
Corporeità e sessualità in sant'Agostino: spunti per una lezione esemplare, di <i>Antonio Autiero</i>	125
Ridendo con Aretino, ovvero: si può fare una storia del genere e del sesso dell'Italia pre-moderna?, di <i>Guido Ruggiero</i>	139
Carne negata, carne dovuta, carne inquisita fra XVI e XVII secolo, di <i>Fernanda Alfieri</i>	155

Qualcosa è cambiato? Corsi e ricorsi nell'immaginario erotico cattolico, di <i>Gerard Mannion</i>	179
Cittadinanza sessuale e violenza religiosa nello Stato nazionale laico, di <i>Ludger Viefhues-Bailey</i>	215

III. Corporeità da realizzare

Lance mistiche e teorie della sessualità, di <i>Constance M. Furey</i>	241
Sessualità e religione: ancora «diavolo e acqua santa»? , di <i>Stefanie Knauss</i>	251
Rendere «queer» la teologia morale: de-moralizzare e ri-moralizzare la sessualità, di <i>Regina Ammicht Quinn</i>	271
«Queering» il corpo del Cristo: una lettura ecclesiologica, di <i>Graham Ward</i>	283

Prefazione

di *Antonio Autiero e Stefanie Knauss*

La corporeità umana si pone come tema di ricerca di diverse discipline accademiche: la sociologia si occupa del corpo come mezzo di stabilizzazione dell'ordine sociale, la biologia ne indaga il funzionamento fisiologico, la filosofia studia la relazione tra corpo e mente, la storia analizza i cambiamenti nella concezione e nell'esperienza stessa del corpo attraverso i secoli e la teologia riflette sul corpo come luogo della tentazione e del peccato, ma soprattutto come realtà centrale nell'economia della salvezza. Nonostante tutti questi sforzi di analisi, la corporeità rimane pur tuttavia un mistero. Essa è libro aperto, nel quale non tutte le pagine sono intelligibili alla stessa maniera. La natura stessa della corporeità, la trama delle sue funzioni e le pieghe delle sue manifestazioni conservano un carattere enigmatico, indecifrabile, le cui espressioni vanno viste nel paradosso tra materialità e immaterialità, continuità e cambiamento, individualità e socialità, autonomia e relazionalità, libertà e condizionamento, controllo e ribellione. Tenendo conto di questo intreccio di diverse intenzioni, dimensioni e aspetti nella corporeità, diventa chiaro che non la si può comprendere in sé, nella sua 'essenza': a tale essenza ci si può avvicinare solo attraverso uno studio dei diversi nessi che si intrecciano all'interno del complesso mistero dell'essere umano e della sua corporeità, a partire dalle situazioni e dai contesti specifici del suo manifestarsi.

Senza voler ridurre la corporeità umana alla sola sessualità, va tuttavia riconosciuto che quest'ultima ne costituisce un aspetto fondamentale, nel quale si focalizzano significati e contraddizioni, chiarimenti e perplessità, evidenze e paradossi: il corpo è sempre un corpo sessuato, però il concetto di 'sesso' (inteso generalmente nella sua differenziazione tra maschile/femminile) non è immutabile attraverso la storia e le culture. Il controllo della sessualità, sia nel senso di attività come anche di procreazione, era ed è ancora un

mezzo per stabilire l'ordine in un gruppo sociale, e nell'uso della sessualità come strumento di controllo gli argomenti religiosi e gli interessi secolari si intrecciano in modo talvolta irrisolvibile. Ma ancor più la sessualità è un modo fondamentale per l'essere umano di strutturare la propria identità ed esprimere nel vissuto la sua essenziale relazionalità, il suo realizzarsi-in-relazione, come corporeità individuale che si apre all'altrui corporeità.

Il cristianesimo, di cui questo volume si occupa in maniera specifica (ma il discorso potrebbe valere anche per altre religioni), ha avuto sempre parte a queste dinamiche di definizione, controllo e realizzazione della corporeità e della sessualità, sia in complicità con i poteri statali, come anche in opposizione a essi. Lo scopo del seminario di ricerca «Gender, Sessualità, Religione», tenuto a Trento nel 2008 presso il Centro per le Scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler, era quello di analizzare da una prospettiva interdisciplinare (storia, teologia, scienze religiose, filosofia) questi intrecci tra religione, cultura e società nei vari tentativi di comprendere meglio la sessualità, la sua funzione di controllo sociale e religioso, la sua esperienza vissuta.

I saggi raccolti in questo volume¹ sono il risultato di riflessioni, maturate nel contesto di un laboratorio di pensiero rigoroso e libero da precomprensioni, uno spazio aperto di elaborazione sulle tematiche dei *Gender Studies*, connesse alle discipline teologiche e religiose che da circa dieci anni il Centro ha attivato nel quadro delle sue attività di ricerca. Anche se i contributi sono organizzati in sezioni diverse, ci sono tuttavia molteplici relazioni tra di essi e questo sta a dimostrare come un'unica prospettiva non riesca a risolvere l'enigma. Al tempo stesso va riconosciuto che le diverse prospettive, come quelle qui raccolte, vanno considerate solo come un ulteriore passo in avanti, in grado di chiarire alcuni aspetti, lasciandone, purtroppo, molti altri in una zona d'ombra.

Il volume si apre con la sezione «Corporeità da comprendere». In essa ci si pone il problema di dar ragione del fatto di una corporeità sessuata. Anche se la soluzione consolidata è quella del sistema binario maschile/femminile, i saggi in questa sezione mostrano, con una chiave di lettura che insieme constata

¹ Altri risultati sono già stati pubblicati in «Annali di Studi Religiosi», 10 (2009); altri ancora saranno inseriti in un numero speciale della rivista «Theology & Sexuality» del 2010, come anche in «Annali di Studi Religiosi», 11 (2010).

e problematizza, che i modelli sono tanti e molto più flessibili di quanto lasci intendere la consueta rigida polarità maschile/femminile. Nel suo saggio, *Il contributo delle scienze naturali nella comprensione delle differenze sessuali*, Valentina Chizzola analizza criticamente le proposte delle (neuro)scienze riguardo alla comprensione della diversità dei corpi: molti studi scientifici affermano la differenza essenziale e naturale dei sessi e la base biologico-neuronale dei comportamenti sessualmente differenziati. Una critica attenta di questi studi mostra sia il valore scientifico di tali indagini, sia anche i loro limiti di fronte a una maggiore diversità esistente tra gli esseri umani. Chizzola conclude perciò la sua analisi con la proposta di rivedere i ben noti dualismi, sia tra femmina e maschio, come anche tra cultura e natura.

Anche Saskia Wendel discute sui temi di sesso e gender nel suo saggio, *La religiosità ha un sesso?*. Per rispondere alla domanda, Wendel introduce la differenza tra religione istituzionalizzata e religiosità (un sentimento di 'dovere a', nel senso di Schleiermacher), tra soggetto (autocoscienza di sé) e persona (io-in-relazione) e tra sesso e binarietà dei sessi. Con queste premesse, Wendel giunge alla conclusione: la religiosità, intesa come esperienza soggettiva, 'possiede' un sesso, ma non nel senso della dicotomia dei sessi, espressa nelle religioni istituzionalizzate, bensì come coscienza di sé in quanto essere sessuato.

Marinella Perroni riprende il tema in una rilettura dei racconti di Genesi 1-3 nel suo articolo *Una sessuazione non-segregante: il «terzo sesso» interpella la Bibbia*. Sulla base dei testi biblici, Perroni respinge la tesi della fondazione della dualità ontologica umana (maschio e femmina) nei racconti della creazione. Mentre questa viene presupposta funzionalmente per la procreazione umana, non si può altrettanto dire che i racconti stabiliscano una dicotomia sessuale come fattore essenziale della natura umana e nemmeno che essa sia il nucleo del concetto della creazione dell'essere umano a immagine di Dio. Invece, le interpretazioni di questi testi, condizionati dalla nozione di eterosessualità, vengono messe in una crisi feconda dal concetto di un «sesso altro» che si costituisce nella molteplicità delle relazioni umane, sempre malleabile e modificabile e che può portare a una nuova visione teologico-antropologica.

In *Estatici e selvaggi: pratiche di «cross dressing» in alcuni esempi tratti dalla storia delle religioni*, Anna-Katharina Höpfinger

mostra come il sistema eterosessuale può essere interpellato da parte degli individui nel loro uso creativo dell'abbigliamento e della sua funzione comunicativa. La sua analisi di due racconti (uno di un sacerdote travestito del culto della dea siria e l'altro di una donna travestita da botanico, che nell'Ottocento partecipò a un viaggio di esplorazione) mostra come nella rappresentazione di questi individui travestiti concetti come cultura e natura, persone 'civilizzate' e 'selvagge' si intreccino con la presupposta binarietà sessuale che i narratori, con mezzi diversi, cercano di ristabilire di fronte a questi esempi della sua trasgressione.

Anche Gerard Loughlin ripensa la dottrina della creazione nel suo saggio *Essere creatura, diventare umano: una critica a Oliver O'Donovan*, un esempio di approccio *queer* nella teologia. Nella sua discussione delle proposte del teologo O'Donovan e della biologa Joan Roughgarden, egli mette in evidenza come il concetto di creazione includa anche la creatività e una diversità 'naturale'. Quindi l'accusa di O'Donovan contro le persone transessuali e omosessuali di opporsi alla loro natura creata, non risulta essere più sostenibile. Invece, la 'costruzione' di un corpo attraverso operazioni di cambiamento di sesso o mediante la fecondazione *in vitro* nulla toglie al loro essere creaturale.

Il sistema binario ed eterosessuale – ripensato, di certo non superato, nei saggi di questa sezione – serviva e serve non solo per la comprensione della corporeità differenziata, ma anche per la carica normativa e la funzione di disciplinare che si assegna ai corpi, alle loro attività sessuali e alle relazioni da stabilire all'interno di una società.

La seconda sezione, «Corporeità da disciplinare», è dedicata all'analisi dei meccanismi di controllo esercitata all'interno di istituzioni di macrograndezza, cioè sia da parte della religione, come anche da parte dello stato. Si sottolinea allo stesso tempo come tali sistemi non fossero sempre inequivocabilmente rigidi, bensì spesso in sé fluidi, talvolta contraddittori, lasciando in quest'ambiguità un ragionevole spazio per la loro relativizzazione o anche generando, sul piano pratico, condotte di trasgressione. La sezione, con angolazione più propriamente storica, si apre con un articolo di Amparo Pedregal sulla fondamentale e inquietante contraddizione del classico modello di femminilità: *Maternità versus sessualità femminile: versioni cristiane di una contraddizione classica*. La sua analisi di alcuni testi dei primi secoli del

cristianesimo mostra gli sforzi dei teologi del tempo di conciliare l'ideale della maternità con la necessaria sessualità femminile, con l'approdo all'esaltazione della vergine-madre, Maria, modello che nel corso della storia porterà alla svalutazione delle donne sessualmente attive.

Antonio Autiero, in *Corporeità e sessualità in sant'Agostino: spunti per una lezione esemplare*, traccia una linea di accostamento al pensiero di Agostino, cogliendo intrecci tra antropologia, teologia e politica che stanno alla base della comprensione di questo complesso approccio al tema, il cui influsso sulle tradizioni successive è stato particolarmente determinante. La lettura diacronica del tema si affaccia all'orizzonte di una percezione sincronica di quanto ancora oggi la lezione agostiniana possa essere esemplarmente valorizzata.

Nella sua ricerca sull'identità e prassi della sessualità nel Rinascimento italiano, *Ridendo con Aretino, ovvero: si può fare una storia del genere e del sesso dell'Italia pre-moderna?*, Guido Ruggiero illustra come nel Rinascimento italiano fosse del tutto normale, nella vita di una persona, una fase di attività omosessuale, evidentemente all'interno di certe regole ben definite di comportamento e con chiara attribuzione dei ruoli. A suo avviso, perciò, il concetto di identità, e soprattutto di identità sessuale, va letto sempre in modo contestuale, in relazione alle convenzioni di un particolare gruppo sociale, e può quindi cambiare in modo fluido da un significato all'altro.

Tornando più specificamente all'ambito religioso e ai suoi modi di disciplinare la sessualità, Fernanda Alfieri mostra in *Carne negata, carne dovuta, carne inquisita fra XVI e XVII secolo*, che questo periodo e la sua concezione della sessualità non fossero per nulla univoci e che invece, a seconda dei differenti contesti, la prospettiva potesse cambiare considerevolmente, passando dall'esaltazione della soppressione del desiderio nello stato della castità al dovere del desiderio nel matrimonio stipulato nei testi penitenziali. Trovare tra i manuali normativi una voce che racconti la sessualità vissuta risulta essere molto difficile e quindi la testimonianza presentata da Alfieri del diario spirituale di Isabel de Jesús è di particolare interesse.

Nel passaggio dalla manualistica della prima età moderna alla concezione della sessualità negli anni Sessanta, Gerard Mannion si chiede: *Qualcosa è cambiato? Corsi e ricorsi nell'immaginario*

erotico cattolico. In uno studio dettagliato, Mannion evidenzia come durante il Concilio Vaticano II e negli anni successivi qualcosa sia cambiato nella maniera di comprendere e pensare la sessualità, anche se forse in misura più ridotta, rispetto a quello che sarebbe stato auspicabile. Questi corsi e ricorsi aprivano comunque la possibilità di sviluppare nuovi approcci teologici e ulteriori concezioni della sessualità che rispecchiano la sua complessità vissuta, non riducendola alla sua esclusiva funzione procreativa.

Ludger Viefhues-Bailey discute nel suo saggio *Cittadinanza sessuale e violenza religiosa nello Stato nazionale laico* l'intreccio tra disciplina religiosa e statale che esiste anche negli Stati laici, sostenendo che la religione viene utilizzata come strumento di controllo statale. Questo si fa notare in particolare riguardo al controllo della sessualità e corporeità dove religione e Stato collaborano nel regolamento del corpo sessuato e delle sue attività per definire la partecipazione delle cittadine e dei cittadini ai processi deliberativi dello Stato.

Come già visto nelle altre sezioni, la realizzazione della sessualità e la sua esperienza vissuta non corrispondono sempre agli schemi e ai modelli normativi. La terza sezione, «Corporeità da realizzare», elabora il tema dell'esperienza della sessualità sottolineando sia la sua relazionalità e socialità come anche la sua potenzialità di trascendere i limiti tra individui e tra sfere di esperienza. La mistica del Medioevo offre un ricco serbatoio di testi che rivelano come l'esperienza erotica diventi un modo di sperimentare la presenza di Dio. Nel suo saggio *Lance mistiche e teorie della sessualità* Constance M. Furey mette però in guardia nei confronti di una semplice assimilazione della sessualità all'esperienza religiosa, sottolineando come per le mistiche e i mistici corporeità e sessualità avessero un significato ben più ampio, non legato solo alla fisicità o all'amplesso. I testi mistici trasmettono quindi un'esperienza sessuale complessa, che include sia la dimensione corporea come anche quella spirituale.

Anche Stefanie Knauss sostiene nel suo saggio *Sessualità e religione: ancora «diavolo e acqua santa»?*, che la sessualità possa diventare un modo per intuire qualcosa della realtà di Dio. Partendo dai cambiamenti sociali nei comportamenti sessuali nell'odierna società massmediatica, Knauss discute alcuni approcci della teologia contemporanea e indica, per un futuro approfondimento del tema della sessualità in un contesto sistematico dell'antropologia

teologica, l'elaborazione del desiderio e dell'eros, come anche del potenziale trasgressivo della sessualità.

Regina Ammicht Quinn nel suo saggio *Rendere «queer» la teologia morale: de-moralizzare e ri-moralizzare la sessualità* prende le mosse da un'illustrazione di un messale del XV secolo, fino a giungere all'analisi di un romanzo del XX secolo, mostrando con questi materiali come una semplice svincolazione della sessualità da tutte le regole non favorisca una realizzazione della sessualità veramente libera e umana. Bisogna quindi ri-moralizzare la sessualità, ma secondo nuovi principi, capaci di rompere il tradizionale legame tra natura, normalità e normatività e di valorizzare gli ambiti del fluido e le demarcazioni della diversità.

Nel suo saggio *«Queering» il corpo del Cristo: una lettura ecclesiologica*, Graham Ward discute la relazione tra il corpo del Cristo e i corpi delle persone credenti in un'analisi di 1Cor 12,12-27. Appartenendo al corpo del Cristo, i corpi degli individui sono inseriti in un nuovo sistema di valori e vivono in modo veramente *queer*, posti ai confini tra questo mondo e il mondo escatologico, come corpi sempre in cambiamento, in un permanente processo dinamico; essi sono quindi corpi 'apofatici' nella loro nuova identità come membri del corpo di Cristo.

In modo implicito o esplicito, i saggi raccolti in questo volume fanno intravedere che la corporeità e la sessualità umana sono realtà in divenire, coperte da una ricchezza di significati sempre da farsi e sempre da scoprirsi. Tentativi di definizione stagnante e di disciplinamento impoverente possono perciò funzionare solo fino a un certo punto. L'enigma rimane intatto, il carattere di mistero che avvolge la sfera corporea rende ragione della necessità di leggerla e rileggerla come ricca e gelosa realtà, un libro dai molti sigilli, che richiede accostamenti discreti, consapevoli, maturi e umili al tempo stesso. Ma proprio questa è un'acquisizione in grado di mettere in relazione più di qualsiasi altro aspetto l'esperienza corporea e sessuale con quella religiosa. I lettori e le lettrici sono invitati a entrare sulla soglia di questo mistero, consapevoli di non poter fare a meno di frequentarlo e di scandagliarlo, ma coscienti altresì del carattere sempre provvisorio e mai occupante del suo saperne affrontare la lettura.

Come curatore e curatrice del volume facciamo avvertimento di due note 'linguistiche': la prima riguarda le citazioni di testi in lingua straniera. Se non indicato diversamente, esse sono state

tradotte direttamente dagli autori o autrici, dalle traduttrici o traduttori. La seconda riguarda l'uso di un linguaggio che vuole rendere visibile la pluralità dell'esistenza umana anche sotto il profilo lessicale, attraverso le desinenze femminili e maschili. La lingua, come mezzo di comunicazione, non è neutra e non è neutrale; essa esprime sempre una determinata visione del mondo, mettendo in circolo certi modi di dire, certi concetti e categorie, spesso escludendone altri. Abbiamo perciò cercato di usare per quanto possibile un linguaggio che includa sia il genere femminile come anche quello maschile. In questo seguiamo le raccomandazioni pubblicate dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri nel 1987,² aiutandoci con la necessaria creatività in casi particolari – creatività per nulla estranea all'uso e allo sviluppo di una lingua viva, come quella italiana.

Alla lettrice e al lettore, alla loro intelligenza e alla loro competenza critica affidiamo lo sforzo congiunto fatto dalle autrici e dagli autori nel disseminare piste di riflessione, rintracciare segmenti di pensiero ancora da costruire in quest'indagine intorno all'enigma corporeità. Agli autori e alle autrici va il nostro ringraziamento sincero, che si estende anche alle traduttrici Fernanda Alfieri, Valentina Chizzola e Daria Pezzoli-Olgiati, al traduttore Giovanni Pernigotto (che ringraziamo vivamente anche per il prezioso aiuto nel lavoro di revisione dell'intero volume), e a Davide Zordan.

² A. SABATINI (ed), *Il sessismo nella lingua italiana*, per la Presidenza del Consiglio dei Ministri e Commissione Nazionale per la Parità e le Pari Opportunità tra uomo e donna, Roma 1987.

I. Corporeità da comprendere

Il contributo delle scienze naturali nella comprensione delle differenze sessuali

di *Valentina Chizzola*

1. *Gender o sex? Il senso della dicotomia oggi*

Non può passare inosservato il fatto che nelle librerie, sui settimanali e nei rotocalchi televisivi, molti temi sottoposti alla nostra attenzione correlano questioni filosofiche classiche, come l'etica, l'estetica, l'economia e perché no, anche l'amore, ad elementi che riguardano la composizione anatomica del nostro cervello.

In un recente articolo dal titolo *The Seductive Allure of Neuroscience Explanations*, alcune studiose e studiosi di Yale si sono chiesti se spiegazioni riguardanti il comportamento umano siano considerate più 'credibili' qualora, nella spiegazione, si faccia esplicito riferimento ai processi neuronali che sottendono tali comportamenti.¹ Per far ciò hanno presentato ad un campione di utenti non esperti ed esperti (sia donne che uomini) in ambito neuroscientifico risposte relative ad alcune questioni riguardanti particolari comportamenti umani. Il risultato di quest'indagine è sorprendente, dal momento che si nota come, per persone non esperte, l'aggiunta di un'informazione di tipo 'neuroscientifico', anche se insignificante, faccia la differenza nel prediligere una spiegazione piuttosto che un'altra. Differente è il caso di persone esperte, dove le informazioni, se 'veritiere', non vengono valutate più positivamente se ad esse viene aggiunto un connotato scientifico. In altre parole la ricerca ha suggerito che per un pubblico inesperto, una spiegazione non corretta diventa, con l'aggiunta

¹ Cfr. D. SKOLNICK WEISBERG et al., *The Seductive Allure of Neuroscience Explanation*, in «Journal of Cognitive Neuroscience», 20 (2008), pp. 470-477.

di elementi riferiti al sistema cerebrale, credibile.² In generale l'indagine ha mostrato la tendenza ad accreditare una sorta di 'superiorità', o per lo meno di maggior veridicità, a una spiegazione neuro-biologica di fenomeni comportamentali.

Il grande successo contemporaneo delle neuroscienze ha però dei precedenti. Se si segue attentamente la storia del sapere filosofico, si può notare come già a partire dalla prima metà del XIX secolo si sia andata delineando sempre più una tendenza che faceva della mente, ed oggi del cervello, l'oggetto *in primis* del pensiero filosofico.³ Ai nostri giorni come non mai, la ricerca scientifica è proiettata verso scoperte che impongono una riconsiderazione dei saperi tradizionali. Gli stati mentali, le emozioni, gli affetti, la nostra percezione del bello artistico, elementi che non si credeva di poter affidare a un'analisi scientifica, divengono oggi puro oggetto di sperimentazione.

In questo scenario la filosofia si trova di fronte a una scelta imprescindibile. Il punto è se la filosofia debba divenire *ancilla scientiae*, cioè completamente 'dipendente' e 'determinata' dalla ricerca scientifica, o se ci sia una via che riesca, in maniera seria e coerente, a conciliare prospettiva filosofica e visione scientifica, senza far perdere a ciascuna il ruolo peculiare e indipendente che la caratterizza. La provocazione riguarda il fatto se la filosofia contemporanea possa ignorare l'importanza delle scoperte sperimentali, o se invece proprio queste scoperte possano offrire una *chance* alla filosofia.

Capita sempre più spesso di leggere, su quotidiani o settimanali, di istituti di ricerca in cui è stato trovato nel cervello il centro delle nostre passioni, inibizioni, dipendenze, preferenze ecc. Queste letture, accompagnate spesso dalla rappresentazione figurativa della sezione cerebrale che reagisce a determinati stimoli, ci forniscono l'immagine di una singola area, che diviene la sola causa di una determinata funzione, se non 'la' causa di un particolare effetto psicologico.⁴ Lo sviluppo delle neuroscienze,

² Cfr. P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Bologna 2009, pp. 70 ss.

³ Si fa qui riferimento all'idea della tanto criticata frenologia di F.J. Gall, secondo la quale esistono precise aree cerebrali che mettono in atto funzioni mentali specifiche e indipendenti. Per un approfondimento del controverso discorso sulla frenologia si veda G.P. LOMBARDO - M. DUICHIN, *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi individuali*, Torino 1997.

⁴ Cfr. P. LEGRENZI - C. UMILTÀ, *Neuro-mania*.

che a partire dalla seconda metà del Novecento è cresciuto in maniera considerevole, spazia oggi praticamente in tutte le sfere dello scibile (le discipline 'neuro' sono svariate, dalla neuro-etica, alla neuro-estetica, alla neuro-teologia ecc.) e coinvolge anche uno degli aspetti più ovvi, ma insieme più problematici della nostra quotidianità, ovvero quello della differenza sessuale.

In che modo l'attenzione nei confronti dei processi neurali e il tentativo di spiegare tutto ciò che riguarda gli esseri umani a partire da elementi di tipo scientifico può influenzare, o arricchire la 'definizione' della differenza sessuale? In realtà le ricerche scientifiche che cercano di stabilire una differenza tra i sessi sono innumerevoli e molto spesso hanno messo in evidenza, talvolta anche attraverso un'opera di parodia, le differenze sessuali, ponendo invece in secondo piano, se non eliminando, gli elementi di somiglianza tra i sessi.⁵

La questione è di antica data e riguarda l'ormai arcinota (ma non del tutto risolta) disputa tra 'sex e gender', detto in altre parole: tra natura e cultura. La domanda, posta in termini assai generali, verte sul fatto se essere donne e uomini sia qualcosa che si acquisisce attraverso l'educazione o la società in cui si vive o se la maggior parte delle differenze derivi piuttosto dal nostro patrimonio biologico-genetico.

Non è mia intenzione tentare ora di risolvere una disputa che per complessità e differenziazioni non è nemmeno riassumibile. Vorrei però cercare di proporre una breve panoramica dello stato del dibattito contemporaneo, per mettere in luce come l'esaltazione di una spiegazione, tanto come dell'altra, porti con sé conseguenze irreversibili, nonché pericolose.

Se l'unica differenza considerabile tra i sessi fosse quella derivata dal patrimonio genetico trasmissibile di generazione in generazione, qualsiasi mutamento sociale sarebbe solo in grado di occultarla, ma essa potrebbe riapparire in qualunque momento dello sviluppo storico. Non avrebbe senso quindi cercare di modificare la fissità delle gerarchie sociali, dal momento che le differenze 'biologiche' avrebbero alla fine sempre la meglio. Questa visione prende le mosse dall'idea che esista un sostrato naturale immutabile, un 'nocciolo duro', originario della nostra

⁵ Il tentativo di attuare uno studio sulla 'somiglianza tra i sessi' viene proposto da R.W. CONNELL, *Questioni di genere*, trad.it., Bologna 2006.

identità, insensibile ai cambiamenti storico-temporali. Le ricerche scientifiche ci hanno ormai mostrato che è inesatto ritenere la biologia una realtà immutabile, dal momento che «l'apprendimento e l'esperienza possono agire sulle differenze biologiche tra donne e uomini e, nello stesso modo, su quelle comportamentali».⁶ È singolare però che proprio nel momento in cui più certe paiono le inferenze tra 'natura' e 'cultura', si noti una radicalizzazione delle posizioni, tanto di quelle che tendono a privilegiare l'aspetto culturale, come di quelle che rintracciano nel patrimonio genetico e nella fisiologia l'unico baluardo forte e immutabile nel fluire incessante della vita.

Se si prendono a riferimento gli ultimi sessant'anni, che hanno visto un sempre maggior interesse nei confronti degli studi di genere, si nota la tendenza a concordare con l'una o l'altra delle due posizioni estreme. Il dibattito contemporaneo necessita invece di non considerare queste due posizioni come poli estremi, ma di conciliarle rintracciandone le inferenze reciproche.

Dal momento che è stato provato che l'ambiente può modificare gli aspetti biologici cerebrali, è giusto chiedersi se abbia ancora senso interpretare i fattori biologici e quelli culturali come antitetici. Nonostante ormai la scienza ci abbia mostrato come le attività neurali siano fenomeni dinamici che risentono direttamente del contesto sociale, cioè che i comportamenti umani derivano dall'interazione del patrimonio genetico con l'ambiente esterno e con l'esperienza,⁷ il contemporaneo successo delle neuroscienze, non solo in ambito scientifico, ma anche in ambito mediatico, pone la necessità di chiedersi criticamente se le indiscusse differenze biologiche tra i sessi indichino che tali differenze siano saldamente ancorate al patrimonio genetico ereditario, ovvero immutabili.

Per quanto riguarda le differenze di genere, l'argomento è indubbiamente scottante, dal momento che, come afferma Lesley Rogers nel suo libro *Sesso e cervello*, qualsiasi teoria che dimostri, o tenti di dimostrare, differenze sessuali nel cervello, non solo influenza il modo in cui ci valutiamo, ma consolida e cristallizza

⁶ L. ROGERS, *Sesso e cervello*, trad. it., Torino 2000, p. 8.

⁷ Sulla relazione tra cervello e ambiente le ricerche sono vastissime. In questo saggio ho fatto riferimento a S. ROSE, *Lifelines. Biology, Freedom, Determinism*, London 1997; F. MAFFEI - A. FIORENTINI, *Arte e cervello*, Bologna 1995; F. CHIEREGHIN, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova 2004; G.M. EDELMAN, *Sulla materia della mente*, trad. it., Milano 1993.

pregiudizi e discriminazioni sui sessi.⁸ Lo stesso si può dire anche di chi non ha il compito di dimostrare e verificare una teoria, ma ha quello di interpretarla. L'interpretazione di teorie scientifiche sulle differenze biologiche tra i sessi è altrettanto 'pericolosa' dal momento che, sotto mentite spoglie di imparzialità, si nascondono spesso pregiudizi o cliché 'scientificamente' giustificati, a partire dalle misurazioni delle dimensioni del cervello nel XIX secolo, passando attraverso fasi di specializzazione e affinamento tecnico sempre superiore.⁹

Il dibattito contemporaneo sul fondamento biologico delle differenze di genere va di pari passo con l'affinamento delle tecnologie e con il contributo delle neuroscienze, che oggi ci forniscono l'opportunità di indagare il cervello e mostrare come esso operi e pensi.¹⁰ La questione in causa non è quella della legittimità o meno di utilizzare un approccio di tipo scientifico per ampliare le nostre conoscenze riguardo i sessi, ma piuttosto il fatto di accertare che tali interpretazioni non portino alla cristallizzazione delle differenze e alla definizione della supremazia di un genere o dell'altro in un ambito specifico. Il rischio, inoltre, non è solo quello di 'catalogare' uomini e donne in dimensioni inconciliabili, ma di legittimare una ricerca che indaghi «sulle differenze nel cervello per correlare una qualunque tra le numerose suddivisioni che si basano su criteri di tipo sociale»: in altre parole, per consolidare lo *status quo*.¹¹

Dato che, all'interno del dibattito sugli studi di genere, le visioni 'costruttiviste' sono state forse quelle più indagate, è mia intenzione qui volgere lo sguardo su alcuni studi, relativamente recenti, che esplorano il fondamento biologico delle differenze sessuali. Il mio fine è quello di proporre, senza pretese di esausti-

⁸ Cfr. L. ROGERS, *Sesso e cervello*.

⁹ Per una breve, ma chiara ricostruzione degli studi biologici sulle differenze sessuali si veda L. ROGERS, *Sesso e cervello*; C. VIDAL - D. BENOIT-BROWAEYS, *Il sesso del cervello. Vincoli biologici e culturali nelle differenze fra uomo e donna*, trad. it., Bari 2006; D. KIMURA, *Differenze sessuali a livello cerebrale*, in «Le scienze», 291 (1992), pp. 86-96. Una panoramica recente sugli studi neuronali delle differenze di genere è data da: J.B. BECKER et al., *Sex Differences in the Brain. From Genes to Behavior*, Oxford 2008.

¹⁰ I più importanti esempi di queste nuove tecniche sono forniti dalla PET e dalla fMRI. Entrambe le tecniche non servono solo a dare un'immagine della struttura cerebrale (come ad esempio fanno la TAC o la risonanza magnetica), ma ci dicono qualcosa anche riguardo alle funzioni del nostro cervello, individuando, a seconda di un differente stimolo, quali siano le aree cerebrali più attive.

¹¹ Cfr. L. ROGERS, *Sesso e cervello*, p. 18.

vità, una rapida rilettura critica del concetto di 'sesso' così come viene proposto dalla biologia e dalle scienze cognitive. Questa breve ricostruzione fornirà la base concettuale da cui partire per tentare di risolvere un'antinomia che oggi non ha forse più ragione di esistere.

2. *Sociobiologia e psicologia evoluzionista delle differenze sessuali*

Un esempio paradigmatico del tentativo di rivalutare, sul piano biologico e antropologico, le differenze tra i sessi, è quello della bio-antropologa Helen Fischer, che nel testo, *Donne: il primo sesso*, si pone chiaramente in contrapposizione con la posizione 'educazionista' di Simone de Beauvoir. Fischer afferma che molte evidenze scientifiche indicano «che quando gli esseri umani escono dal grembo materno possiedono già circuiti cerebrali che li rendono in grado di agire in modo umano», e che inoltre millenni di selezione evolutiva hanno scolpito «sottili differenze nel cervello maschile e femminile», per cui, «una donna nasce donna». ¹² Secondo Fischer, leggendo in chiave femminista la teoria evoluzionista, si nota come i comportamenti femminili stiano già «cambiando il mondo e facendo delle donne il primo sesso». ¹³

L'analisi di Fischer consiste nel cercare di mettere in evidenza le 'doti femminili' rilevando come tanto il femminile, quanto il maschile, siano prodotto di un'evoluzione biologica, e nel rintracciare le caratteristiche peculiari di entrambi i sessi a partire dalle origini dell'essere umano.

Per quanto riguarda la vita quotidiana, ad esempio, il fatto che siano le donne a svolgere la maggior parte dei lavori domestici potrebbe sembrare un'abilità appresa, ma, secondo Fischer, non è così: anche queste caratteristiche hanno un fondamento biologico e fisiologico di tipo evolutivo. Secondo l'antropologa statunitense, le caratteristiche peculiari di ciascun sesso, che provengono da una serie di adattamenti evolutivi nel corso dei millenni, possono

¹² H. FISCHER, *Donne: il primo sesso*, trad. it., Como 2000, p. 15.

¹³ Sulla antinomia di *sex* e *gender* e sulla relazione tra Fischer e Simone de Beauvoir si veda il breve brillante saggio di S. FORTUNA, *Filosofo femministe. Dalle antinomie al rumore*, in F. GIULIANI - S. FORTUNA - M. PASQUINO, *Storie di femministe, filosofe rumorose*, Roma 2003, pp. 19-69.

aiutarci a decifrare alcune incomprensioni, relazioni, nonché differenze nell'intimità tra uomo e donna.

In un testo recente intitolato *Perché amiamo. Essenza e chimica dell'innamoramento*, Fischer si propone di indagare quel 'sentimento universale' che ha provocato guerre, creato dinastie, rovesciato regni, fatto gioire e soffrire generazioni: l'amore.¹⁴ Nel 1996 l'antropologa iniziò un progetto per raccogliere dati su come reagiscono i circuiti cerebrali di uomini e donne durante l'innamoramento e per fare questo analizzò principalmente il comportamento di tre sostanze, la dopamina, la norepinefrina e la serotonina.¹⁵ Nonostante i dati mostrino come uomini e donne provino amore e passione con ugual intensità, l'antropologa ci rivela che il suo questionario sulla passione amorosa ha mostrato che «le donne americane e giapponesi, in numero maggiore rispetto agli uomini, hanno confidato di sentirsi 'più leggere dell'aria' quando sono sicure che la persona amata ricambi il loro amore».¹⁶ L'analisi di Fischer però non finisce qui. Attraverso la risonanza magnetica si è notato che quando le donne osservavano le fotografie dell'amante mostravano, rispetto agli uomini, una maggior attività in quelle aree del cervello collegate all'attenzione e alla motivazione. Perché, nelle donne, si attivano queste sezioni cerebrali?

Secondo Fischer, da questi dati si può dedurre che la donna, abituata da millenni a dover 'riflettere' sull'opportunità o meno di accoppiarsi a un determinato partner, nel momento in cui prende in considerazione un possibile amante, richiama alla memoria «i dettagli e le sensazioni di cui ha bisogno per valutare il proprio uomo», per 'calcolare' insomma l'opportunità di tale unione.¹⁷ Sebbene Fischer in diversi punti del suo lavoro tenti di mitigare le affermazioni della psicologia evoluzionista o del darwinismo estremo, si nota nel suo lavoro la volontà di trovare, per ciascun comportamento, emozione o desiderio, una causa primaria 'naturale'. A mio parere la problematicità di questa visione sta proprio nel voler rintracciare 'una' causa che possa valere per tutte le diversità che la natura ci fornisce.

¹⁴ Cfr. H. FISCHER, *Perché amiamo. Essenza e chimica dell'innamoramento*, trad. it., Padova 2005.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 62.

¹⁶ *Ibidem*, p. 127.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 126.

Come afferma Lewontin, l'idea che il nostro patrimonio genetico sia 'la' causa di ciascun comportamento non ha prove scientifiche serie. Ne *Il sogno del genoma umano*, Lewontin scrive infatti che «geni identici non fanno persone identiche. L'errore del determinismo genetico è di credere che i geni 'facciano' l'organismo».¹⁸ Ciò che fa della teoria deterministica un pericolo è il fatto che coloro che credono nell'evoluzione come processo di ottimizzazione non affermano solo che la selezione è una regola per trovare ciò che è migliore, ma «sostengono pure che tutte le proprietà di tutte le specie sono conseguenza di una selezione naturale a favore di quelle caratteristiche».¹⁹ Secondo questa teoria, la complessità del comportamento umano e di conseguenza le differenze sessuali, si riducono al semplice operare dei geni che sono «programmatori professionisti che programmano la loro vita e sono giudicati da un tribunale spietato, quello della sopravvivenza».²⁰ In base alla teoria del 'gene egoista', tutti i comportamenti possono essere interpretati come un sottoprodotto della necessità dei geni di riprodursi.²¹ Questo spiegherebbe inoltre alcuni atteggiamenti sessuali, come il fatto che le donne siano tendenzialmente monogame, dal momento che il contributo biologico in termini di riproduzione è molto più prezioso di quello dei maschi, che possono produrre un numero altissimo di spermatozoi.²²

Secondo la psicologia evoluzionista in generale, l'organizzazione sociale del genere deriva da differenti strategie riproduttive. Essa vede inoltre una sorta di inconciliabilità tra la 'naturale' condizione di uomini e donne, derivante dall'evoluzione, e la tendenza verso cui si proietta la società attuale di equiparare i

¹⁸ R. LEWONTIN, *Il sogno del genoma umano*, trad.it., Bari 2002.

¹⁹ *Ibidem*, p. 256.

²⁰ R. DAWKINS, *Il gene egoista*, trad.it., Milano 1995, p. 67.

²¹ Cfr. L. ROGERS, *Sesso e cervello*, p. 56.

²² Sul tema della selezione sessuale e anche della promiscuità femminile, molto interessante è il recente libro di A. PILASTRO, *Sesso ed evoluzione. La straordinaria storia della riproduzione sessuale*, Milano 2007. Pilastro, attraverso una minuziosa ricerca dei molti elementi che caratterizzano l'evoluzione sessuale, mette in discussione alcuni cliché adottati dalla psicologia evoluzionista classica, e anche l'idea più generale che la selezione sessuale sia sempre un processo adattativo volto al successo da parte della specie, indicando che esso, al contrario, può provocare una diminuzione della sua *fitness*. Interessante è inoltre il testo di E. A. LLOYD, *Il caso dell'orgasmo femminile*, trad. it., Torino 2006, perché prende in considerazione le numerose ipotesi evoluzioniste per spiegare la funzione dell'orgasmo femminile.

sessi. Si comprende allora come questa visione, se presa alla lettera, possa fornire la giustificazione 'biologica' della legittimità di determinate gerarchie sociali, etniche e sessuali, ed è per questo che ritengo fondamentale fornire ancora qualche elemento per metterla in discussione.

Per prima cosa va messa in discussione la metodologia adottata da molte di queste indagini. Prendiamo ad esempio un testo di Baker e Bellis che, non appena uscito in commercio, è divenuto un vero e proprio *bestseller* dal momento che in esso si discutevano, per la prima volta in modo aperto, gli aspetti più intimi della sessualità in chiave evolucionista.²³ Leggendo questo testo si ha l'impressione che la 'competizione spermatica' sia una condizione valida universalmente. I dati oggettivi, che si basavano allora sulla misurazione delle dimensioni dei testicoli e dell'attività sessuale di 'ben' quattordici uomini, portarono i due studiosi ad affermare che vi sono due tipi di maschi, quelli poligami, e quelli monogami, riconoscibili rispettivamente dalla dimensione dei testicoli. Vi sarebbero quindi due tipi di maschi «con testicoli grandi e piccoli, a seconda della strategia riproduttiva adottata».²⁴ Una ricerca successiva, condotta su un numero di soggetti molto maggiore, non ha trovato alcuna evidenza del genere, ma ovviamente fa sempre più effetto una 'presunta' scoperta che una successiva smentita.

Una recente critica alla psicologia evolucionista in relazione alle differenze sessuali è stata condotta da John Dupré, noto critico dello scientismo riduzionista moderno. Dupré, dopo aver preso in considerazione gli stereotipi di cui spesso la psicologia evolucionista si fa portavoce, afferma che «leggendo queste teorie sui rapporti tra uomini e donne, si rimane colpiti dalla miscela di stereotipi, assurdità e banalità», nonostante tali affermazioni siano supportate da una vasta serie di dati empirici.²⁵ Nell'analisi di questi dati empirici si rimane però delusi. Dupré analizza ad esempio quel tipo di ricerca che assume che gli uomini siano dotati di un modulo mentale per calcolare il rapporto tra la vita e i fianchi delle loro potenziali compagne. Nel considerare i metodi di tale indagine (agli uomini erano mostrate le fotografie

²³ Cfr. R. BAKER - M.A. BELLIS, *Human Sperm Competition. Copulation, Masturbation and Infidelity*, London 1995.

²⁴ A. PILASTRO, *Sesso ed evoluzione*, p. 220.

²⁵ J. DUPRÉ, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, trad. it., Bari 2007, p. 61.

di alcune modelle e veniva chiesto loro di scegliere quella che ritenevano più attraente), Dupré mette in rilievo come il risultato della ricerca (che vede gli uomini prediligere donne con un rapporto vita-fianchi di 0,7) sia incoerente e assurdo, dal momento che contrasta con l'altra teoria, asserita con certezza dagli studi psico-biologici, per la quale gli uomini privilegierebbero mediamente le donne all'inizio dell'età fertile, fase in cui, nel maggior numero di casi, il corpo femminile non si è ancora formato.²⁶

La serie di esempi riportati da Dupré è molto lunga e dettagliata, ma per il nostro discorso è rilevante ancora un'ulteriore osservazione sul fatto che molti dei risultati proposti da queste ricerche rientrano nella sfera di considerazioni ovvie, banali, appartenenti al 'senso comune', come ad esempio il fatto che gli uomini preferiscano compagne più giovani, mentre le donne cerchino compagni più anziani. Dupré sottolinea come nella nostra società mediatica si sia continuamente 'bombardati' dallo stereotipo dell'uomo ricco e anziano accompagnato dalla donna bella e giovane, e si chiede se questo possa derivare da «imperativi iscritti nel nostro cervello in un lontano passato» o se non dipenda invece dal fatto che nella maggior parte delle società è l'uomo ad essere al potere e quindi «rivendicare il diritto a una compagna giovane è uno dei modi per esercitare questo potere».²⁷

Affermare che alcune delle teorie della biologia evoluzionistica partono da un *cliché* e tentano, a ritroso, di trovarne un fondamento di tipo scientifico, non significa però aderire *in toto* all'idea costruttivista della mente come *tabula rasa* su cui 'tutto' verrebbe iscritto attraverso la nostra educazione. La riduzione, tanto da un lato, quanto dall'altro, non basta a spiegarci l'enorme complessità e soprattutto la grande 'variabilità' di cui ciascuno di noi è portavoce. Non si mette in dubbio il fatto che la nostra struttura mentale si sia evoluta per facilitare determinati comportamenti, ma piuttosto il fatto che, proprio perché estremamente complessa, la nostra struttura possa limitare in maniera rigida ciò che può o non può essere appreso.²⁸

Se i punti deboli della psicologia evoluzionista saltano all'occhio abbastanza velocemente, lo stesso non si può dire del

²⁶ Cfr. *ibidem*, p. 62.

²⁷ *Ibidem*, p. 65.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

contribuito alla definizione delle differenze tra i due sessi data dalle neuroscienze, dove va nettamente distinta la produzione scientifica dalla sua divulgazione mediatica.²⁹

3. *Differenze sessuali e neuroscienze*

In un capitolo del suo libro *Anatomia dell'amore*, intitolato «Perché un uomo non può essere più simile ad una donna? Lo sviluppo del cervello sessuale umano», Helen Fischer prende in considerazione la teoria darwiniana che vedeva il maschio 'naturalmente' dotato di qualità intellettive superiori (come ad esempio l'astuzia), dal momento che spettava ad esso il compito di assicurarsi una compagna.³⁰ Secondo questa teoria, l'intelligenza, sottoforma di spirito di osservazione, raziocinio, coraggio ecc., si sviluppò maggiormente nel maschio per via del ruolo che egli dovette assumere all'interno della 'famiglia'.

Nel suo testo Fischer rileva che se a partire dagli anni Trenta del Novecento vi furono una serie di trattati scientifici che mostravano l'intima parità di uomini e donne, oggi «molti ricercatori ritengono che i sessi siano sostanzialmente diversi e che tali differenze inizino a stabilirsi nel cervello umano durante lo sviluppo nel ventre materno».³¹

Per spiegare, Fischer considera alcune facoltà umane definite rispettivamente come tipicamente 'maschili' o 'femminili': la matematica e il linguaggio. La facoltà del linguaggio sembra infatti più sviluppata nelle femmine rispetto ai maschi anche se, aggiunge, «ci sono molte più variazioni all'interno di ogni genere, di quante ce ne siano tra i due sessi».³² Gli uomini, invece, eccellono nella risoluzione di problemi matematici più complessi e possiedono

²⁹ Cfr., sull'importanza dello studio delle differenze di genere per le neuroscienze, L. CAHILL, *Why Sex Matters for Neuro Science*, in «Nature Reviews for Neuroscience», 7 (2006), pp. 477-484.

³⁰ Cfr. H. FISCHER, *Anatomia dell'amore. Storia naturale della monogamia, dell'adulterio e del divorzio*, trad. it., Varese 1993.

³¹ *Ibidem*, p. 212. Si veda su questo anche: J. CONNELLAN et al., *Sex Differences in Human Neonatal Social Perception*, in «Infant Behavior & Development», 23 (2000), pp. 113-118. La ricerca, condotta su 102 neonati, cerca di dimostrare che le differenze sessuali nei neonati, per lo meno in parte e relativamente ad alcuni elementi legati alla percezione dello spazio, sono di tipo biologico.

³² H. FISCHER, *Anatomia dell'amore*, p. 212.

un senso dell'orientamento più spiccato. Ma come si possono interpretare i casi in cui invece le donne riescono a superare i maschi in matematica o quelli in cui le bambine assumono comportamenti da 'maschiaccio'? Secondo Fischer, «le ragazze che nel periodo fetale hanno ricevuto quantità abnormemente alte di ormoni maschili ... mostrano durante l'infanzia un comportamento da maschiaccio e, una volta adolescenti, riescono meglio nei compiti di matematica».³³

Nonostante esistano molte interpretazioni culturali di queste differenze, dal momento che spesso le donne vengono considerate da genitori e insegnanti come meno portate per la matematica e le materie scientifiche, è ascientifico ignorare che le differenze di genere «abbiano origine, almeno in parte, dalle variazioni biologiche».³⁴

Già a partire da Darwin si presuppose che nelle donne la capacità intuitiva fosse più marcata che negli uomini. Simon Baron-Cohen, professore di psicopatologia a Cambridge, riprende questi elementi formulando la tesi che «il cervello femminile è programmato per l'empatia. Il cervello maschile è programmato per la comprensione e l'elaborazione di sistemi».³⁵ Secondo Fischer questa maggior propensione empatica, che permette alle donne di riconoscere i pensieri e le emozioni delle altre persone, dipende dalla particolare fisiologia del cervello femminile in cui le fibre nervose che uniscono le due parti del cervello (il corpo calloso) sono meglio collegate tra loro rispetto a quelle del cervello maschile.³⁶ È la struttura cerebrale a fornire, secondo l'antropologa,

³³ *Ibidem*, p. 215. Molti sono gli studi relative alla presunta maggior predisposizione maschile per la matematica. Un quadro sulle ricerche più attuali si trova in B.A. NOSEK et al., *National Differences in Gender-Science Stereotypes Predict National Sex Differences in Science and Math Achievement*, in «PNAS», 106 (2009), 26, pp. 10593-10597. La ricerca intende mostrare come gli impliciti stereotipi di genere influenzino la partecipazione e il rendimento in ambito scientifico.

³⁴ H. FISCHER, *Anatomia dell'amore*, p. 216.

³⁵ S. BARON-COHEN, *Questione di cervello. La differenza essenziale tra uomini e donne*, trad. it., Milano 2004, p. 2.

³⁶ Nell'ambito degli studi cerebrali sono note le ricerche di Doreen Kimura, psicobiologa che ha condotto numerosissime ricerche sulle differenze dei sistemi cerebrali maschile e femminile, cercando di mettere in luce come tali differenze dipendano prevalentemente da elementi di tipo biologico, come geni e ormoni. Su questo si veda D. KIMURA, *Are Men's and Woman's Brains Really Different?*, in «Canadian Journal of Psychology», 28 (1987), pp. 133-147; D. KIMURA, *Dermatoglyphic Asymmetry. Relation to Sex, Handedness, and Cognitive Pattern*, in «Personality and Individual Differences», 19 (1995), pp. 471-478.

una spiegazione della maggior empatia e dello spiccato intuito che vengono attribuiti al genere femminile.

Va subito chiarito che anche rispetto a questa scoperta, i dati e la loro interpretazione non sono privi di problematicità. Un'analisi su una cinquantina di studi condotti a partire dagli anni Ottanta non ha infatti consentito di dimostrare scientificamente che il maggior volume del corpo calloso implichi un numero maggiore di fibre nervose e, di conseguenza, una maggior attività cerebrale.³⁷

Gli studi sulle differenze anatomiche e funzionali del cervello femminile e maschile sono oggi molto diffusi e, grazie agli strumenti di cui disponiamo, molto più affidabili delle misurazioni volumetriche del passato. D'altra parte, l'affinamento della tecnica non significa necessariamente che le informazioni che vengono divulgate siano del tutto lineari e posseggano una valenza assoluta. Va inoltre detto (e questo è forse l'elemento più importante), che nonostante alcune affermazioni sulle differenti 'doti' maschili e femminili siano fondate su base scientifica, molte di esse sono già state smentite, oppure sono, attualmente, oggetto di controversie.

Una di queste è ad esempio la discussione relativa alle differenti abilità spaziali di uomini e donne. Un recente lavoro sulla valutazione dei risultati maschili e femminili, nello svolgimento del compito di rotazione mentale, indica da un lato come il dimorfismo cerebrale possa aver contribuito a creare una maggior abilità maschile nella risoluzione di questo esercizio, dall'altro cerca di mettere in luce come la differenza di *performance* maschile e femminile sia da attribuire solo a questo particolare esercizio e non alle funzioni cognitive in generale.³⁸ Nel rapporto struttura cerebrale/funzione emerge un elemento di regolarità; le donne sono 'svantaggiate' nei termini di *performance* nell'esercizio specifico della rotazione mentale. Questo significa una specializzazione negli uomini per quanto riguarda la percezione spaziale relativa a questo esercizio, ma al contempo una specializzazione femminile per altri processi cognitivi. Le donne paiono, ad esempio, molto più abili degli uomini nella capacità di memorizzare dove si trova un particolare oggetto nello spazio. La ricerca sostiene

³⁷ Cfr. K.M. BISHOP - D. WAHLSTEN, *Sex Differences in the Human Corpus Callosum. Myth or Reality?*, in «Neuroscience and Biobehavioural Reviews», 21 (1997), pp. 581-601.

³⁸ Cfr. T. KOSCIK et al., *Sex Differences in Parietal Lobe Morphologie: Relationship to Mental Rotation Performance*, in «Brain and Cognition», 69 (2009), pp. 451-459.

inoltre che particolari specializzazioni non sono del tutto innate, ma sono in parte effetto della socializzazione e del ruolo riproduttivo all'interno della società. La struttura neurale, così come le *performance* cognitive, possono cambiare, non sono statiche. Alcuni studi hanno ad esempio mostrato che la *performance* femminile nell'esercizio di rotazione mentale può migliorare e raggiungere il livello maschile attraverso un particolare *training*. L'esperienza può quindi modificare il circuito neuronale, cambiandone l'efficacia sinaptica.

Non è possibile esaurire il complesso degli studi sulle differenze cerebrali tra maschi e femmine e quindi mi limiterò ora a prendere in esame un'ultima questione, forse paradigmatica, ovvero quella dell'influenza degli ormoni sui comportamenti sessuali.³⁹ L'argomento è peculiare sia perché molti stereotipi 'pseudoscientifici' sui comportamenti umani si fondano proprio sulla questione degli ormoni, sia perché l'azione stessa degli ormoni «si esplica in un campo intermedio, al confine tra natura e cultura», dal momento che da un lato i cromosomi X e Y influenzano lo sviluppo delle ghiandole sessuali e la conseguente secrezione di ormoni, dall'altro tale secrezione è direttamente influenzata da fattori ambientali.⁴⁰ Le ghiandole sessuali (gonadi) entrano in funzione in fasi molto precoci dell'ontogenesi per produrre ormoni femminili e maschili che si riversano nel flusso sanguigno e 'impregnano' i tessuti che poi daranno origine agli organi specifici di ciascun sesso. Allo stesso modo gli ormoni penetrano nel cervello e influenzano la formazione dei circuiti neurali che più avanti saranno implicati nelle funzioni riproduttive.

Doreen Kimura, una delle massime autorità nello studio delle differenze cognitive tra uomini e donne, ritiene che vi siano delle differenze strutturali tra il cervello femminile e quello maschile, e ne rintraccia la causa prevalente nell'azione degli ormoni sessuali.⁴¹ A partire dalle sue ricerche molti studi hanno spiegato la

³⁹ Una dettagliata spiegazione di come gli ormoni sessuali influenzerebbero la differenza anatomica di maschio e femmina si trova in A. CELLERINO, *Eros e cervello. Le radici biologiche di sessualità, estetica, amore*, Torino 2002, pp. 70-98. Sull'argomento si rimanda anche a L. ROGERS, *Sesso e cervello* che, nel capitolo «Ormoni, sesso e identità di genere» mette in discussione le teorie relative all'influenza degli ormoni nei comportamenti sessuali. Cfr. *ibidem*, pp. 106-145.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, p. 106.

⁴¹ Cfr. D. KIMURA, *Differenze sessuali a livello cerebrale*, in «Le Scienze», 221 (1992), pp. 86-96.

diversità comportamentale di maschi e femmine, ad esempio la 'presunta' maggior aggressività maschile, l'abilità matematica, la maggior capacità di orientarsi nello spazio rispetto alle donne, con la presenza, nel maschio, di alte percentuali di testosterone.⁴²

Catherine Vidal, neurobiologa dell'istituto Pasteur di Parigi, ritiene invece che «contrapporre l'azione del testosterone a quella degli estrogeni, incoraggia una visione semplicistica che non corrisponde alla realtà biologica»,⁴³ dal momento che la scienza ci ha dimostrato che nell'essere umano sono prodotti entrambi gli ormoni (testosterone e progesterone) e che la differenza consiste solo nella 'concentrazione' in cui tali ormoni sono presenti nell'organismo.

La questione nel dettaglio è alquanto complicata. È però certo il fatto che il cervello è l'organo che controlla e regola la concentrazione di ormoni sessuali secreti e riversati nel sangue. Il cervello è quindi in grado di 'modificare' questa concentrazione talvolta anche in maniera radicale, come accade ad esempio nelle condizioni di stress o di sofferenza in cui la presenza dell'ormone sessuale è molto più esigua rispetto alle situazioni di 'quiete'.⁴⁴ Il cervello allora «percepisce e riconosce gli eventi che si verificano nell'ambiente esterno e risponde in vari modi, ad esempio alterando la concentrazione degli ormoni», per cui anche pensieri, che sono fonte di preoccupazione o di eccitamento, possono provocare una variazione della concentrazione di ormoni sessuali nel sangue.⁴⁵

I dati scientifici relativi all'influenza degli ormoni sessuali sulle differenze del comportamento maschile e femminile sono veramente scarsi. Gli esperimenti di Kimura, condotti sui ratti, hanno mostrato notevoli differenze comportamentali a seconda della presenza o meno di alte percentuali di testosterone. Lo stesso tipo di esperimento, condotto sui primati ha però portato risultati insoddisfacenti.⁴⁶ È ormai provato che gli ormoni possono 'interferire' con determinati comportamenti, ma non esserne la causa costitutiva. Sembrerebbe piuttosto che grazie all'evoluzione, nelle specie più progredite, il cervello riesca a sottrarsi gradualmente alla legge degli ormoni e a 'guidare' i propri comportamenti sessuali.⁴⁷

⁴² Cfr. su questo A. CELLERINO, *Eros e cervello*, pp. 87 ss.

⁴³ C. VIDAL - D. BENOIT-BROWAEYS, *Il sesso del cervello*, p. 49.

⁴⁴ Cfr. L. ROGERS, *Sesso e cervello*, p. 109.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 119.

⁴⁷ Cfr. C. VIDAL - D. BENOIT-BROWAEYS, *Il sesso del cervello*, p. 50.

Gli studi sugli ormoni e sui recettori neurali (proteine che hanno il compito di riconoscere e assorbire l'ormone) ci indicano che gli ormoni possono sì influenzare un determinato comportamento, ma rispettivamente esserne influenzati. Questo elemento è fondamentale perché nella maggior parte degli studi 'biologici' sulla differenza sessuale gli ormoni vengono considerati 'la' chiave di lettura dei differenti comportamenti maschile o femminile, e molto spesso non viene considerato il fatto che anche i comportamenti possono causare delle modifiche fisiologiche, come nel caso degli ormoni.⁴⁸ È quindi la sequenza di 'causa-effetto' a dover essere messa in discussione, così come la strategia interpretativa che talvolta traslascia di mettere in chiaro che siamo di fronte a un'analisi di tipo 'statistico'.

A questo punto è legittimo chiedersi se questo filone di ricerca, assolutamente necessario per condurre la conoscenza sempre più vicina alla soglia della completezza, sia anche sufficiente a spiegare se esistano differenze comportamentali tra i sessi addebitabili a differenze fisiologiche. Come si deduce dalla questione sugli ormoni, entrando in contatto con questo tipo di analisi si nota come spesso si attui un passaggio diretto dal sostenere che i processi neurali sono 'correlati' ai differenti comportamenti umani, all'affermare che essi 'generano' e 'producono' le differenze comportamentali. Nel passaggio dall'uno all'altro livello linguistico, si esperisce immediatamente quella che Kant chiamerebbe la trasformazione di un giudizio riflettente (regolativo) in un principio determinante (costitutivo) dell'esperienza. In altre parole, dalla 'valutazione' delle aree cerebrali coinvolte in una determinata esperienza, si passa alla 'spiegazione' di quel comportamento proprio attraverso quelle reazioni.

Va inoltre tenuto presente che le immagini del cervello che ci vengono finora offerte sono rappresentazioni istantanee del funzionamento cerebrale, e ci inducono a credere che i nostri stati mentali, i nostri valori e i nostri affetti abbiano una localizzazione ben precisa e 'statica' nel nostro cervello. In realtà, nel momento in cui si osserva l'esplicazione di una funzione cerebrale (come ad esempio quella del linguaggio), si nota come le aree cerebrali

⁴⁸ La difficoltà di condurre esperimenti attendibili sugli ormoni viene chiaramente delineata in: R. JORDAN-YOUNG, *Sex in the Brain: Hormones and Hardwiring*, Cambridge (MA) 2010.

che si attivano sono molteplici e talvolta impiegate per funzioni differenti. Ad esempio, non è la localizzazione dell'area cerebrale, che si attiva durante l'esperienza del dolore, a darci indicazioni sull'entità di questo dolore o a farcene comprendere i meccanismi.⁴⁹ Eppure «la forza delle immagini è tale da spingerci ad assimilare i circuiti cerebrali al pensiero stesso»⁵⁰ e a considerare le attitudini intellettuali fissate, cristallizzate e localizzate in una determinata area cerebrale.

A ben guardare sono invece proprio gli esperimenti che utilizzano la risonanza magnetica a mostrarci come il cervello non sia una struttura immutabile, fissa, statica, ma sia in continua evoluzione e a mettere quindi in discussione il fatto che vi sia un fondamento 'biologico' delle differenze sessuali e comportamentali di uomini e donne. Per comprendere la portata di una tale scoperta nella discussione sulle differenze biologiche di maschi e femmine, è necessario fare ancora qualche breve considerazione sulle acquisizioni relative alla 'struttura plastica' del nostro sistema cerebrale.

4. *Gender e sex. Cultura e natura. È ancora possibile parlare di dualismi?*

Quando si parla di 'plasticità mentale', ovvero della proprietà cerebrale intrinseca del cervello di modificarsi in relazione a stimoli esterni, non si fa riferimento solo alla struttura cerebrale di un bambino o di una bambina, come se il cervello, una volta formatosi, non avesse capacità di modificarsi.⁵¹ La 'plasticità' è una caratteristica del cervello che prescinde dall'età biologica, perché è ben vero che l'abilità di apprendimento nei primi anni di vita è singolare, ma altrettanto lo può essere quella di una persona adulta. Uno studio effettuato sui tassisti londinesi attraverso la risonanza magnetica per immagini (RMI), ha mostrato come lo sviluppo delle aree cerebrali collegate all'orientamento spaziale cresca in modo proporzionale al numero di anni di servizio dei

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 89.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Una documentata e istruttiva analisi della struttura cerebrale si trova in W.J. FREEMAN, *Come pensa il cervello*, trad. it., Torino 2000.

tassisti. Lo studio ha poi dimostrato che nel momento in cui l'attività di addestramento si interrompe, le zone di corteccia cerebrale interessate regrediscono lentamente.⁵²

La plasticità non indica quindi solamente un aumento di reti neurali che si attivano a seconda della stimolazione, ma anche una 'regressione' qualora lo stimolo all'attività non sia più presente. Nel cervello adulto le connessioni cerebrali si riorganizzano di continuo, «i processi di formazione e di eliminazione delle sinapsi sono costantemente all'opera», e questa incessante attività 'autopoietica' del cervello basterebbe di per sé a dimostrare «l'infondatezza delle teorie che postulano l'esistenza di una differenza strutturale innata tra cervello maschile e femminile».⁵³ L'apprendimento di una lingua, di uno strumento musicale, di un determinato lavoro ecc., implicano dei continui mutamenti dei circuiti neurali, di conseguenza è naturale constatare delle differenze cerebrali tra uomini e donne, così come altrettanto tra individui dello stesso sesso, stimolati da esperienze o *input* ambientali differenti.

Questo compendio di considerazioni potrebbe indurre a pensare che la scoperta della struttura plastica cerebrale sposi totalmente quelle tesi costruttiviste che si concentrano solamente sull'elemento culturale, non valutando appieno il fondamento biologico della vita umana. Il discorso è in realtà molto più complesso e uno degli aspetti indubbiamente positivi della diffusione delle neuroscienze è invece quello di aver messo in discussione, o per lo meno di aver sottoposto a critica, l'idea che tutto sia 'socialmente costruito'. Gli studi sul funzionamento del nostro cervello ci pongono oggi di fronte alla consapevolezza che molto, ma 'non tutto', dipende dalla nostra educazione, e che se noi riversiamo l'attenzione proprio su quel 'non tutto' possiamo ricavarne un considerevole beneficio di conoscenza, anche per quanto riguarda lo studio delle differenze di genere.⁵⁴

È la struttura stessa del nostro cervello a mostrarci come sia necessario riconciliare i due punti di vista. Non è più accettabile l'idea di Locke che l'individuo sia una *tabula rasa* incisa dall'esperienza, così come non lo è l'idea che ogni peculiarità

⁵² Cfr. E.A. MAGUIRE - D.G. GADIAN - C.D. FRITH, *Navigation-Related Structural Change in the Hippocampi of Taxi Drivers*, in «PNAS», 97 (2000), pp. 4398-4403.

⁵³ C. VIDAL - D. BENOIT-BROWAEYS, *Il sesso del cervello*, p. 41.

⁵⁴ Cfr. L. CAHILL, *Why Sex Matters for Neuro Science*, p. 478.

del nostro essere sia una conseguenza della combinazione dei nostri geni. Lo sviluppo del cervello è influenzato da entrambi, dal momento che l'ambiente è in grado di attuare una modifica sul cervello, ma dall'altro lato il cervello non 'subisce' questa modifica passivamente: sono la sua struttura e la sua configurazione a essere in grado di 'ricepire' e di 'tradurre' gli stimoli ambientali. Anche se l'ambiente gioca un ruolo cruciale nella costituzione del nostro sistema cerebrale, l'idea di plasticità non va intesa nel senso di una 'malleabilità' plasmabile a piacere. Basti qui solo come esempio il fatto che le ultime ricerche relative alla percezione sensoriale hanno fornito una rinnovata visione del processo percettivo, indicando come nel cervello esistano delle 'innate' dinamiche di riconoscimento cerebrali, attraverso le quali il cervello traduce gli stimoli esterni in sensazioni e immagini. Questa rinnovata visione della percezione e quindi di conseguenza anche del nostro apprendimento ci pone di fronte alla necessità di modificare quella visione largamente diffusa che considera la realtà cerebrale distinta e slegata da quella del mondo esterno, e quindi, seppur in altri termini, l'impossibilità di una conciliazione di natura e cultura.⁵⁵

La connessione tra la struttura fisiologica del nostro cervello e l'ambiente in cui viviamo è invece imprescindibile, tanto che si può affermare che «il fatto più ovvio dell'evoluzione biologica degli ultimi cinquecentomila anni è che la forma e la dinamica del nostro cervello si sono sviluppate e adattate attraverso la comunicazione e l'interazione di carattere sociale».⁵⁶

Nello stesso ambiente, le singole menti che posseggono significati isolati si rendono simili le une alle altre, rendendo possibile la comunicazione, creando 'mentalità' ed entità sociali, ma dando anche spesso luogo a stereotipi e generalizzazioni. In realtà, e questo ci viene insegnato proprio dalle neuroscienze, l'idea che possa esservi una sorta di 'cervello globale' è solo parzialmente giustificata, e finisce per appiattire la diversità genetica che caratterizza e differenzia ogni singolo individuo. Non si può 'biologicamente' parlare di 'menti di gruppo', perché tra gli individui «non esiste un substrato materiale di connessione» attraverso il quale si renda possibile una comunicazione tra cervello

⁵⁵ Cfr. W.J. FREEMAN, *Come pensa il cervello*, in particolare pp. 80-112.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 178.

e cervello.⁵⁷ Riguardo a questo tema, le ricerche di Freeman ci indicano come la fonte dei significati che noi diamo alle cose sia fissata nella nostra struttura cerebrale. Esistono infatti 'significati privati' e 'significati assimilati' attraverso l'apprendimento, e tanto gli uni come gli altri «esistono in forma di configurazione cerebrale» e non sono quindi assimilabili a quelli di altri individui.⁵⁸ Ogni cervello è unico e «forma un mondo a parte con la continua costruzione di azioni dirette verso il mondo attraverso il corpo»⁵⁹ e ci fornisce «la capacità di adottare punti di vista particolari e unici ... anche se non la esercitiamo».⁶⁰

Le ricerche sulla struttura cerebrale fornite dalle neuroscienze ci inducono a pensare che la chiave di lettura per comprendere se vi siano o meno differenze cerebrali tra uomini e donne risieda proprio in quell'elemento di differenziazione singolare, in quel 'non tutto è costruito' di cui ciascuna singolarità dispone. Se si considera la complessità e il potenziale unico di ciascun soggetto si comprende infatti come non abbia senso tentare di fondare delle differenze sociali, etniche e tantomeno sessuali sulla struttura cerebrale, la quale è sempre e comunque differente per ogni singolo individuo.

Ritengo, quindi, riallacciandomi al discorso sin qui condotto, che nel momento in cui ci si trova di fronte alla tentazione di generalizzare, o di fronte alla vaghezza di una divulgazione scientifica azzardata, non si deve dimenticare, come fosse un campanello d'allarme, che «ogni cervello è qualcosa di unico e d'irripetibile a causa delle diversità individuali che si insinuano fin nelle più minute reti neurali».⁶¹

⁵⁷ *Ibidem*, p. 179.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 194.

⁶¹ F. CHIEREGHIN, *L'eco della caverna*, Padova 2004; cfr. su questo D.C. DENNET, *Coscienza. Che cos'è?*, trad. it., Milano 1993.

La religiosità ha un sesso?

di Saskia Wendel

La questione se la religiosità abbia o meno un 'sesso' (*Geschlecht*) sembra immediatamente risolvibile: certamente la religiosità ha un 'sesso', dal momento che si tratta di emozioni e di attitudini di individui, che non esistono come 'individui astratti', ma come maschi e femmine. È indubbio che l'essere maschio o femmina incide sul sentire, sul conoscere e sull'agire dell'individuo, così come lo è il fatto che esso incide sulla religiosità. A mio avviso, però, la relazione tra religiosità e sesso non è così semplice. Nel corso di questo saggio vorrei sostenere la tesi che la differenza sessuale incide sulla religione, ma non sulla religiosità. La mia tesi si fonda su molteplici premesse: dapprima su una differenziazione tra religiosità e religione, poi sulla connessione tra religiosità e soggettività intesa come autocoscienza, e infine sulla differenziazione tra sesso e 'binarietà' dei sessi. Innanzi tutto partirò da una breve precisazione del concetto di religiosità, poi chiarirò i concetti di 'sesso' e 'differenza sessuale', infine proporrò una breve risposta alla domanda iniziale.

1. *Religiosità: un sentimento immediato di 'dovere a' un incondizionato come condizione di possibilità della religione*

Il punto di partenza della mia tesi consiste nella differenziazione fra il concetto di religiosità e quello di religione: se la religiosità definisce tanto un sentimento immediato dell'io, quanto un'attitudine in prima persona, un esistenziale dell'individuo, la religione invece indica il modo di espressione, il divenire forma, la forma simbolica della religiosità nelle dimensioni del linguaggio

e della corporeità. Se la religione è già da sempre materialmente definita, la religiosità è la condizione formale di possibilità del manifestarsi concreto delle religioni, che è legata all'io. Per legittimare questa differenziazione tra religiosità e religione e per fornire una definizione consistente di religiosità come condizione di possibilità della religione, è necessario riflettere sulla possibilità di manifestazione della religiosità nell'autocoscienza (*Selbstbewusstsein*). Questa riflessione rende a sua volta necessario il chiarimento della nozione di autocoscienza, da cui poi bisognerà definire la comprensione del concetto di religiosità.

Per arrivare a ciò può essere utile un cenno alla teoria della coscienza di Dieter Henrich. Egli critica in modo convincente le teorie riflessive della coscienza, che comprendono o meglio identificano la coscienza come risultato di un atto riflessivo. Henrich segnala che queste teorie rimangono imbrigliate in un *regressus ad infinitum* e in un circolo vizioso.¹ Di contro a queste teorie Henrich definisce la coscienza come familiarità o intimità pre-riflessiva, che precede ancora ciascun rapporto riflessivo dell'io a se stesso: «la familiarità con la coscienza non può assolutamente essere intesa come risultato di un agire. È già sempre presente, quando interviene la coscienza».² Quando però l'io è cosciente di se stesso non per via di una riflessione di sé, ma nella forma di un'intimità pre-riflessiva, allora si tratta, in questo caso, di un'immediata percezione di se stesso, di un'intuitiva comprensione di se stesso. Questa comprensione intuitiva non è un'esperienza, perché l'esperienza è sempre concreta, interpretata e mediata. La comprensione intuitiva va intesa invece nel senso di un vissuto, che è condizione di possibilità di poter casomai provare qualcosa. Riguardo a questo Robert Reiniger chiarisce:

«la sua prerogativa concettuale (quella del vissuto) è immediatezza priva di relazione: non è legata né alla percezione, né all'azione del pensiero, né alla mediazione linguistica e non ha nulla dietro di sé a cui, attraverso di sé, fa riferimento ... In questo tipo di relazione, il vissuto può

¹ Cfr. ad esempio D. HENRICH, *Fichtes urspruengliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967, p. 12.

² «Die Vertrautheit mit Bewußtsein kann überhaupt nicht als Resultat eines Unternehmens verstanden werden. Sie liegt je schon vor, wenn Bewußtsein eintritt»; D. HENRICH, *Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in R. BUBNER - K. CRAMER - R. WIEHL (edd), *Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I.*, Tübingen 1970, p. 271.

essere semmai collocato successivamente attraverso il pensiero ... In altre parole: 'vivere' qualcosa non può essere descritto a parole, ma semmai solamente parafrasato in modo da differenziarlo dalle altre forme di consapevolezza. 'Vivere' qualcosa non è un fatto oggettivo del mondo reale che si lascia determinare attraverso l'osservazione, nemmeno attraverso l'auto-osservazione, perché entrambe presuppongono già una scissione tra soggetto e oggetto ... Si potrebbe semmai dire che noi lo 'sentiamo' in un modo indefinito».³

L'autocoscienza è quindi identica alla comprensione intuitiva dell'io, insomma all'io stesso, che, percependo se stesso, diviene condizione di possibilità di ciascuna conoscenza di sé e del mondo.⁴

Di conseguenza l'autocoscienza non è innanzitutto una forma di riconoscimento di sé di tipo qualitativo, cioè materiale, che si riferisce a tratti o proprietà particolari, ma è una conoscenza formale dell' 'io sono, e non che io non sia'. Questa conoscenza è sempre già apertura verso la riflessione, verso il sapere riflessivo sul sé, nel senso di una conoscenza di sé come 'io so di essere e so cosa sono'.

Rifacendosi a Henrich, l'io, cosciente di se stesso, può venir chiamato anche 'vita cosciente': 'vita' perché all'autocoscienza, come esecuzione e azione, spetta un momento di dinamica e processualità, e questo tipo di dinamica può essere compreso attraverso il concetto di vita. Ma questa vita dispone di coscienza come intimità con se stessa, è quindi 'vita cosciente'. Con il termine 'vita cosciente' non si intende in questo caso una particolare modalità di conduzione della vita, ma al contrario la condizione di possibilità, quella di poter condurre una vita propria, respon-

³ «Sein Begriffsmerkmal (dasjenige des Erlebnisses) ist beziehungslose Unmittelbarkeit: dass es weder durch Wahrnehmung, noch durch den Denktakt, noch durch das Medium der Sprache vermittelt ist und auch nichts hinter sich hat, auf das es durch sich selbst zurückweisen würde ... In Beziehungen jener Art kann das Erleben allenfalls erst nachträglich durch das Denken gestellt werden ... Was das heißt: etwas erleben, lässt sich eben in Worten nicht beschreiben, sondern allenfalls nur in der Weise umschreiben, daß man es von anderen Arten der Bewußtheit abhebt. Erleben ist keine objektive Tatsache in der realen Welt, die sich durch Beobachtung feststellen ließe, auch nicht durch Selbstbeobachtung, die beide schon eine Spaltung von Subjekt und Objekt voraussetzen ... Man könnte allenfalls sagen, daß wir es in unbestimmter Weise 'fühlen'»; R. REININGER, *Metaphysik der Wirklichkeit*, I, Wien 1947², pp. 30-31.

⁴ Henrich invece difende una teoria non egologica della coscienza di stampo monista; secondo lui l'autocoscienza fa parte della coscienza solamente come un centro di attività; la coscienza stessa, invece, è la base 'priva di io' dell'autocoscienza. Per una critica di questa teoria cfr. S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2003, p. 271.

sabile e autonoma.⁵ Questa vita cosciente si avvera nella doppia struttura di soggetto e persona: se la prospettiva del soggetto evidenzia l'irriducibile unicità e particolarità dell'io cosciente di sé nel suo 'essere-al-mondo', la prospettiva della persona indica la particolarità dell'io nel suo 'essere-nel-mondo', in relazione ad altri io particolari. Così Henrich:

«originariamente noi siamo entrambi, persona e soggetto, e l'uno solamente in quanto siamo l'altro ... Il senso ultimo (*unhintergehbare*) di persona è direttamente accessibile dal senso di soggetto».⁶

Ma in che senso questa autocoscienza è in relazione con la religiosità?

Su questo argomento sono ancor oggi molto utili i suggerimenti di Friedrich Schleiermacher. Egli definisce l'autocoscienza immediata come un sentimento pre-riflessivo che non è né un 'sapere' né un 'fare' nel senso di un sapere riflessivo o di un fare riflettuto. Esso precede qualsiasi facoltà razionale. Da questo sentimento ne scaturisce un altro:

«in un' autocoscienza di questo tipo ... ci sono due elementi, un porre se stessi e un 'non aver posto se stessi così', oppure un essere e un essere divenuti in qualche modo ... L'elemento comune di tutte le determinazioni dell'autocoscienza, che testimoniano prevalentemente un essere-colpito in qualche modo da qualche parte della sensibilità, è il fatto che noi ci sentiamo dipendenti».⁷

Questo sentimento di dipendenza è assoluto o generale se e in quanto è posto nell'autocoscienza un sentimento di 'essere condizionati'. Schleiermacher fa corrispondere questo sentimento

⁵ Cfr. D. HENRICH, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, p. 14.

⁶ «Wir sind ursprünglich beides, Person und Subjekt, und das eine nur, insofern wir das andere sind ... Der unhintergehbare Personsinn ist direkt vom Subjektsinn her verfügbar»; D. HENRICH, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in D. HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1982, pp. 137 e 142. Cfr. su questo anche D. HENRICH, *Lebensdeutungen der Zukunft*, in D. HENRICH, *Fluchtlinien*, p. 20; D. HENRICH, *Bewußtes Leben*, pp. 16-27; M. FRANK: *Subjekt-Person-Individuum*, in M. FRANK (ed), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 7-28.

⁷ «In solchem Selbstbewußtsein ... sind zwei Elemente, ein ... Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordensein ... Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als *abhängig fühlen*»; F. SCHLEIERMACHER, *Einleitung zur Glaubenslehre*, in M. FRANK (ed), *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a.M. 1991, p. 99.

di assoluta dipendenza a quello del sentimento religioso, nel quale il fondamento trascendente dell'autocoscienza condizionata si rappresenta nell'autocoscienza.⁸ Nel sentimento di assoluta dipendenza che scaturisce dal sentimento dell'autocoscienza, l'individuo coglie questo fondamento trascendente di sé, e per questo Schleiermacher definisce la religione «senso e gusto dell'Infinito».⁹ Dieter Henrich riformula questo pensiero di Schleiermacher sotto l'aspetto del 'dovere a' da parte dell'io:¹⁰ l'io nella coscienza di se stesso conosce sempre se stesso. Allo stesso tempo l'io che conosce se stesso sa che non è fondamento e origine di se stesso: deve ad altri individui la sua propria esistenza. E l'io sa perciò di non essere nemmeno fondamento e origine del suo sapere su di sé, e della sua pre-riflessiva intimità con sé. Poiché questa conoscenza pervade l'io, l'io ne è assalito, tuttavia non viene stabilita attraverso l'io, e non è appunto il risultato di un atto riflessivo. Nel 'vivere' (*Erlebnis*) l'intimità pre-riflessiva nei confronti di se stesso, sopraggiunge allo stesso tempo un sentimento di dipendenza e di essere condizionati – per esempio del condizionamento della propria conoscenza, della propria esistenza, del proprio agire. Anche questo viene chiamato da Henrich sentimento di 'dovere a' (*Verdanktheit*). Esso non si estende solo a quelli a cui l'io deve la sua esistenza, ma anche a coloro che appartengono allo stesso modo al mondo, e che sono quindi condizionati come l'io stesso.

A questo punto, così come per Schleiermacher, entra in gioco il concetto di religiosità. È però necessario fare una breve precisazione sul concetto di infinità utilizzato da Schleiermacher. Egli stesso ha ripreso questo concetto nella sua riflessione sulla religione in un secondo momento, quando identificava Dio non più con l'infinito, ma con un fondamento trascendente. Esistono però diverse forme di trascendenza che possono essere definite trascendenze 'mondane', e che non sono assolutamente definibili come religiose. Ad esempio la relazione a un altro individuo può significare un 'più' o un 'oltre a questo', in cui vado al di là di me stesso. Trascendenze mondane sono altrettanto il trascendere

⁸ Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Wissen und Wollen und ihre relative Identität*, in M. FRANK (ed), *Selbstbewusstseinstheorien*, p. 120.

⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Sulla religione: discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, trad. it., Brescia 1989, p. 74.

¹⁰ Cfr. su questo D. HENRICH, *Gedanken zur Dankbarkeit*, in D. HENRICH, *Bewußtes Leben*, in particolare pp. 165-172. Cfr. anche S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, pp. 263 ss.

una situazione concreta, o uno *status quo* sociale. Viene in mente ad esempio il noto detto di Ernst Bloch del «trascendere senza alcuna trascendenza».¹¹ A questo punto ritengo che il concetto di trascendenza debba essere collegato a quello di incondizionato, per poterlo distinguere dai diversi tipi di trascendenze 'mondane'. Il sentimento di 'dovere a' un incondizionato rende il 'sentimento di assoluta dipendenza' in primo luogo un sentimento religioso. Paul Tillich aveva da qui giustamente caratterizzato la religiosità come un essere presi da ciò che assolutamente ci riguarda,¹² cioè come un rendersi conto dell'immediato dell'incondizionato.¹³ Bisogna quindi far corrispondere la religiosità al sentimento di 'dovere a' un incondizionato che sorge dall'autocoscienza. Da ciò deriva un'attitudine che può venir chiamata 'religiosa': nel senso di un riconoscimento e di un'ammissione di questo sentimento, nel senso di un'apertura nei confronti di questo sentimento, ma anche nei confronti di ciò che vuol farsi sentire attraverso questo sentimento, per la pretesa dell'incondizionato, che si impadronisce, invade e coinvolge totalmente l'io. Questa attitudine non è solo conoscenza e riconoscenza dell'incondizionato, ma è anche essenzialmente azione, prassi, che corrisponde alla pretesa dell'incondizionato e che prova a realizzarla nella storia. In riferimento a Heidegger la religiosità si può definire come 'esistenziale', come modo di esistenza, come attitudine dell'io nel suo 'essere-al-mondo' come soggetto, e nel suo 'essere-nel-mondo' come persona: come esistenza di vita cosciente che si compie nella doppia struttura di essere-soggetto ed essere-persona.

Così pensata la religiosità appartiene in principio a ciascuno, perché ciascuno è in questo senso 'vita cosciente'. Per ciascun individuo è potenzialmente possibile sentire e accettare liberamente il sentimento del 'dovere a' un incondizionato, essere aperto nei confronti di questo e realizzarlo come esistenziale e attitudine. Ecco perché la religiosità non è un fenomeno particolare, o culturalmente circoscritto, ma è universale. È la condizione di possibilità per l'altrettanto universale apparizione della religione come forma e modo di espressione, come forma simbolica della religiosità nelle azioni linguistiche, nella prassi corporale, nei testi, nei rituali e

¹¹ E. BLOCH, *Il principio speranza*, III, trad. it., Milano 1994, p. 1487.

¹² Cfr. P. TILICH, *Dinamica della fede*, trad. it., Roma 1967, pp. 15-20.

¹³ Cfr. P. TILICH, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, in P. TILICH, *Gesammelte Werke*, V, Stuttgart 1959, pp. 131 ss.

nei simboli delle religioni concrete.¹⁴ Queste religioni concrete sono sempre condizionate culturalmente e contestualmente e si definiscono attraverso la molteplicità delle pratiche discorsive – a ben vedere quindi non c'è una 'religione', ma solo una pluralità di religioni, la cui condizione di possibilità è il fenomeno universale della religiosità. Ma allora in che senso si può dire se la religiosità sia o meno legata al 'sesso' (*Geschlecht*)? Per rispondere a questa domanda va fatto un ulteriore passo, cioè la definizione del concetto di 'sesso' e la sua differenziazione dal concetto di differenza sessuale (*Geschlechterdifferenz*).

2. *La duplice struttura dell'io come soggetto o persona e la doppia struttura di 'sesso' e 'differenza sessuale'*

Innanzitutto è ancora utile fare riferimento alle tesi di Henrich, che attribuisce all'io, o meglio alla vita cosciente, una duplice struttura: la struttura di soggetto e quella di persona. Con soggettività si intende qui la prospettiva dell'unicità che si dà nell'intimità pre-riflessiva con sé e allo stesso modo nell'autocoscienza: nella sua unicità l'io è soggetto.

Ma l'io non è solamente soggetto, è anche persona. Nell'uso comune 'soggetto' e 'persona' vengono spesso utilizzati indistintamente, come sinonimi. In realtà il concetto di persona non è assimilabile né a quello di soggetto né a quello di individuo. Come persona l'io non è solamente unico e semplice, cioè individuo, ma da una parte diviene unicità tra altre unicità e come unicità esso è in relazione ad altri individui, dall'altra l'io è, come persona, una particolare unità accanto ad altri individui a cui esso può fare riferimento. Il concetto di persona descrive una pluralità: primariamente esso descrive una relazione, quel tipo di relazione dell'io con altri e altre simili ad esso. Attraverso la personalità dell'io viene di conseguenza tematizzata anche l'altra o l'altro verso cui l'io si pone in relazione. Successivamente il concetto di persona descrive allo stesso tempo una facoltà

¹⁴ Cfr. su questo ad esempio P. TILICH, *Religionsphilosophie*, in P. TILICH, *Gesammelte Werke*, V, p. 331. Si confronti su questo anche M. BONGARDT, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000.

dell'io, ovvero quella di poter intraprendere una relazione o di aprirsi nei confronti dell'altro e dell'altra. Con ciò il concetto di personalità indica l'aspetto di 'essere-nel-mondo' dell'io, questo però contemporaneamente e soprattutto come un 'essere-con' e un 'essere-in-relazione' all'altro e alle altre persone. Il concetto di personalità indica infine la particolarità dell'io in relazione ad altri individui. Qui, in un certo senso, si colloca il punto di connessione tra personalità e soggettività, poiché l'io può essere persona solo se contemporaneamente è soggetto. La particolarità che l'io acquisisce in quanto persona non gli deriva né dalla sua individualità, né dalla sua relazione ad altre persone – come si potrebbe infatti far scaturire la particolarità dall'unicità? La particolarità si radica molto più nella singolarità dell'io, quindi nella sua soggettività. Senza soggettività l'io sarebbe un'unità isolata tra le altre, solamente una parte insignificante in una massa. Oltre a ciò esso non potrebbe assolutamente rapportarsi agli altri e alle altre, non sarebbe già in intimità con se stesso, non conoscerebbe mai niente di se stesso in modo intuitivo. Senza relazione a sé e autocoscienza, l'io non potrebbe assolutamente essere in relazione con altre e altri, e nemmeno aprirsi all'altra e all'altro nell'incontro.

Come si compiono allora questi due aspetti dell'essere sé? Riguardo alla soggettività si è già rilevato che il rendersi conto del proprio sé, l'intimità con sé, che corrisponde alla soggettività, si compie affettivamente nella forma di un intuitivo avvertire e 'vivere' (*erleben*). Prendendo le mosse da questa dimensione affettiva della soggettività, si crea un ponte per la comprensione della corporeità vissuta (*Leiblichkeit*) dell'io. Allo stesso modo dell'io, anche al corpo vissuto (*Leib*) appartiene una duplice struttura. Esso è, come descrive in modo calzante Merleau-Ponty, un «essere a due dimensioni»,¹⁵ «un essere a due foglie».¹⁶ Da un lato esso è cosa tra le cose e perciò oggetto di percezione, dall'altra è anche ciò che tocca e vede le cose. Come 'cosa tra le cose' il corpo vissuto (*Leib*) è corpo oggettivato (*Körper*), corpo reificato: lo posso nominare, definire, sezionare e analizzare. Ma il corpo vissuto (*Leib*) è ben più che mero corpo (*Körper*), perché è indivisibile dall'io che 'vive' ed esperisce. Il corpo vissuto (*Leib*)

¹⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it., Milano 1969, p. 161.

¹⁶ *Ibidem*, p. 163.

è da un lato condizione di possibilità di conoscenza, dall'altro però esso si è già addentrato nel mondo. Questo 'corpo vissuto a priori della conoscenza', si rapporta ora alla conoscenza di sé e del mondo. In riferimento alla conoscenza del mondo, il corpo vissuto è la condizione di possibilità del rapporto al mondo del fenomeno. Il corpo vissuto è quasi un 'essere al mondo', e perciò non è solo parte del mondo esterno come il 'mero corpo' (*Körper*), come sostiene Merleau-Ponty:

«Il corpo è il veicolo dell'essere al mondo ... se è vero che io ho coscienza del mio corpo attraverso il mondo, che esso è, al centro del mondo, il termine inosservato verso il quale tutti gli oggetti volgono la loro faccia, è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mondo».¹⁷

Questa tesi non è per nulla identica a quell'ibrida affermazione per cui l'io sarebbe, in senso ontologico, origine e centro del mondo. Si tratta maggiormente del significato epistemologico della corporeità vissuta (*Leiblichkeit*): la conoscenza di cose, accadimenti, persone, insomma la conoscenza del mondo, si sprigiona irrimediabilmente da me stesso e questo significa anche attraverso le mie capacità di percepire, il mio sentire, il mio corpo vissuto (*Leib*). In questa particolare funzione il corpo vissuto (*Leib*) è paragonabile alla soggettività dell'io. Allo stesso tempo il corpo vissuto (*Leib*) è però anche relazione al mondo, ne fa parte ed è un 'essere-nel-mondo'.

Il tratto comune di soggettività e corporeità vissuta (*Leiblichkeit*) non serve solo a spiegare la funzione del corpo vissuto (*Leib*) in relazione alla conoscenza del mondo e all'esperienza di esso, ma anche in relazione alla conoscenza di sé e all'autocoscienza. Infatti, se l'autocoscienza si compie in modo intuitivo, allora essa crea proprio in questo una relazione all'*aisthesis*, al sentire, all'esperire, e quindi anche alla corporeità vissuta, dal momento che essa è saldamente legata al sentire e al percepire. Gli affetti si manifestano nel nostro corpo vissuto (*Leib*) e sono riconoscibili attraverso di esso. In questo senso il 'sentire-se-stesso', caratterizzato come autocoscienza, è nella corporeità e nell'affettività. D'altra parte diviene possibile esperire l'autocoscienza nella corporeità vissuta, perché il percepire corporalmente (*das leibliche Spüren*) è

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano 1965, p. 130.

irriducibilmente sempre 'il mio'. Si tratta, per parlare con Hermann Schmitz, di un sentire proprio corporalmente (*eigenleiblich*) che precede qualsiasi riflessione e discorsività. Nessuno al di là di me può veramente sapere cosa significhi essere il mio corpo vissuto. Così il corpo non è subordinato all'io che sente e 'vive', ma l'io è sempre un io corporale (*leiblich*); la qualità del sentire e il corpo vissuto coincidono. Di conseguenza si può comprendere il corpo anche come esistenziale, e come modo di esistenza, perché senza di esso l'esistenza è semplicemente impensabile.

Il corpo vissuto (*Leib*) è però anche espressione dell'io 'vivente' e ciò non come rappresentazione di un io interiore, ma come simbolo che realizza già sempre ciò che deve esprimere, non come una mera copia, ma come esecuzione, nella quale l'io è totalmente racchiuso e realizza se stesso. In questo modo il corpo vissuto (*Leib*) è un modo di espressione dell'io prima di qualsiasi riflessione e di qualsiasi mediazione linguistica ed in questo senso pre-riflessivo proprio come l'autocoscienza, di cui esso è simbolo. Al contempo il sentire propriamente corporale è già sempre aperto per la mediazione e la comunicazione. Infine il corpo vissuto (*Leib*) è una facoltà, propriamente è la facoltà dell'apertura e del rapporto, della relazione all'altro, così come anche la facoltà del mio condurre la vita e l'agire nel mondo. Oltre a ciò esso è anche la facoltà di esprimere la mia esistenza, di 'simbolizzare' me stesso e di presentarmi agli altri.

Se si definisce il corpo in questo modo, allora esso assume un significato anche in relazione alla personalità perché esso è la condizione di possibilità del rapporto dell'io con gli altri e le altre. Il corpo vissuto (*Leib*) è quella facoltà di apertura verso il mondo, verso l'incontro con l'altro e l'altra, che può realizzarsi e presentarsi solamente in un io corporale, e che dall'altra parte può accogliere l'altra e l'altro solo attraverso la sua corporeità vissuta. In questo modo il corpo è un *medium* e una forma di compimento della personalità, quindi non solamente una forma di esistenza dell'io, che si riferisce solo a se stesso, ma un esistenziale per il quale si attua per la prima volta l'essere-nel-mondo come essere-con-gli altri e le altre. Il corpo vissuto (*Leib*) è collegamento, ponte tra l'io e le altre o gli altri, e in questo modo esso rende possibile una forma di relazione e comunicazione che precede il pensiero e il linguaggio parlato, quindi al di là di una esternazione proposizionale: io percepisco e 'vivo' gli altri e le

altre nel e attraverso il mio corpo in un modo sensibile ed estetico nel vedere, nel toccare, nel sentire il suono e l'odore.

A questo punto è necessario comprendere la relazione personale come una relazione di reciprocità: l'autocoscienza incontra altre autocoscienze, un io di fronte ad un altro io, che reciprocamente possono divenire l'altro per l'altro. Per questo la relazione personale può essere definita, come fa Merleau-Ponty, «intercorporeità» (*Zwischenleiblichkeit*),¹⁸ nella quale l'io e l'altro io si incontrano e si rapportano reciprocamente come un «inserimento reciproco e intreccio dell'uno nell'altro».¹⁹ L'intercorporeità è, per così dire, la continuazione del percepire la propria corporeità vissuta, riferita però all'altro e all'altra.

Nonostante il 'sentire proprio corporalmente' e quindi la corporeità vissuta stessa siano legati alla pre-riflessività e alla prediscorsività dell'autocoscienza, la corporeità vissuta è anche aperta alle pratiche discorsive e così alla costruzione attraverso una prassi discorsiva e nominativa. In questa discorsività il corpo vissuto (*Leib*) diviene corpo (*Körper*), il corpo vissuto (*Leib*) è perciò corpo vissuto pre-riflessivo, mentre il corpo (*Körper*) è l'oggettivato e reificato corpo vissuto (*Leib*)²⁰ che è sottoposto anche a pratiche discorsive e di conseguenza alle immagini prodotte e interpretate che noi ci facciamo del corpo vissuto e delle sue esperienze, cioè sottoposto a immagini delle funzioni del corpo vissuto (*Leib*), schemi di esso e della sua costruzione ecc.

Ma che tipo di significato assume il 'sesso' (*Geschlecht*) all'interno di questa comprensione di sé così illustrata? Per comprendere questo è necessario fare ancora riferimento da un lato alla comprensione di corporeità vissuta, dall'altro alla già menzionata relazione tra l'io e altre o altri nel senso dell'intercorporeità.

La corporeità vissuta è stata definita come la facoltà dell'apertura all'altra persona. Questa apertura implica ora anche un aspetto che sino ad ora non è entrato in discussione, ovvero l'aspetto del desiderare. Il desiderare è sempre orientato intenzionalmente, è un desiderare qualcosa o qualcuno, e già per poter desiderare qualcosa o qualcuno esso necessita di una condizione di possibilità

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, p. 167.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 164-165.

²⁰ Cfr. per esempio M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 160; M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, pp. 160-162.

di tale desiderare intenzionale. Questa condizione di possibilità può essere adesso chiamata la facoltà di desiderare. Essa non è ancora composta in modo intenzionale e nemmeno riempita materialmente. È pura condizione di possibilità, quasi parametro strutturale per il desiderare concreto di oggetti concreti. In quanto facoltà di desiderare, il desiderare è strettamente legato alla corporeità come facoltà dell'apertura al mondo ed è quindi, allo stesso modo, pre-riflessivo e prediscorsivo come il 'sentire proprio corporalmente' e la corporeità. Al corpo vissuto pre-riflessivo viene quindi 'in-scritta' una struttura del desiderio che rende allo stesso tempo il sé corporalmente costituito (*leiblich*) anche come già sempre desiderante. Nell'intercorporeità il desiderare acquista particolare significato per il fatto che l'intercorporeità può avere anche una dimensione erotica,²¹ cioè quando alla relazione costituita corporalmente e alla comunicazione reciproca viene attribuito un momento del desiderio reciproco e dell'amore reciproco. Nel rapporto erotico noi facciamo esperienza della presenza corporale (*leiblich*) dell'altro o dell'altra e godiamo in lui o in lei dell'intensità del desiderio sessuale. In questo senso la sessualità non è la determinazione dell'essenza dell'essere umano (*Mensch*) intesa come definizione della sua sostanzialità, e non appartiene nemmeno all'io costituito corporalmente (*leiblich*) come un qualcosa che si aggiunga in modo accidentale. Essa è molto di più di un modo di esistenza, a cui appartiene l'esistenziale della corporeità.

Intesa in questo modo la sessualità è la facoltà di poter desiderare e godere di un'altra persona, di provare attrazione sessuale. È innanzitutto attraverso questo desiderare che un'altra persona nel mondo può apparirmi come attraente dal punto di vista erotico. Altre persone vengono per così dire 'sessualizzate' primariamente per il fatto che l'io è un'essenza sessuale, cioè il modo di esistenza della sessualità gli è proprio, come facoltà propria, che si radica nella corporeità, come afferma per esempio Merleau-Ponty:

«Occorre che ci sia un Eros o una Libido che animino un mondo originale, diano valore o significato sessuali agli stimoli esterni e delineino per ogni soggetto l'uso che egli farà del suo corpo oggettivo».²²

²¹ Per un'identificazione di stampo hegeliano dell'amore con una relazione reciproca di riconoscimento cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 153 ss.

²² M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 222.

Di conseguenza il desiderare sessuale non si deve collegare solamente o in primo luogo al corpo (*Körper*) oggettivato, ma anche al corpo vissuto (*Leib*), nel senso in cui la corporeità vissuta significa più che un 'possedere un corpo nominabile'.²³ La sessualità, così come la corporeità vissuta, possiede un 'di più' che va al di là e che allo stesso tempo limita il riflessivo e il discorsivo. Esiste infatti un 'di più' che non è totalmente conoscibile in modo riflessivo e neanche definibile e nominabile in maniera discorsiva.²⁴

L'intercorporeità come relazione personale e comunicativa è però sempre già aperta alle interpretazioni e alle pratiche discorsive. Nell'incontro tra l'io e l'altro o l'altra, il corpo vissuto (*Leib*) che l'io e l'altra o l'altro rappresentano, in cui e attraverso cui si attua l'incontro reciproco, diviene corpo (*Körper*) discorsivamente interpretato e allo stesso tempo prodotto e costruito socialmente. Di conseguenza nell'intercorporeità tra l'io e l'altro e l'altra si attua contemporaneamente l'incontro dei corpi dell'*ego* e dell'*alter ego*.²⁵

Tutto ciò ha conseguenze per quanto riguarda la comprensione della sessualità, cioè del 'sesso' (*Geschlecht*): il desiderio erotico sessuale prende anche il nome di 'sessualità' (*Geschlechtlichkeit*), in quanto 'sessualità' non indica altro che la capacità di provare attrazione sessuale. Così considerato il 'sesso' non è strettamente legato al corpo (*Körper*), ma al corpo vissuto (*Leib*), al 'sentire proprio corporalmente', e non da ultimo alla dimensione della soggettività. Il soggetto non è per niente privo di 'sesso' (*Geschlecht*).

²³ Sulla rilevanza della distinzione tra *Leib* e *Körper* all'interno del dibattito sul *gender*, si veda H. LANDWEER, *Generativität und Geschlecht. Ein blinder Felck in der sex/gender-Debatte*, in Th. WOBBE - G. LINDEMANN (edd), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 147-176; H. LANDWEER, *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in S. STOLLER - H. VETTER (edd), *Zur Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, pp. 249-273; Th. WOBBE, *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts*, in Th. WOBBE - G. LINDEMANN (edd), *Denkachsen*, pp. 177-207; G. LINDEMANN, *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in Th. WOBBE - G. LINDEMANN (edd), *Denkachsen*, pp. 115-146; G. LINDEMANN, *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in «Feministische Studien», 2 (1993), pp. 44-54.

²⁴ Quest'interpretazione di 'sesso' si trova anche in Landweer, il quale rileva una differenza tra 'sesso' nel senso di un 'sentire proprio corporalmente', 'sesso' nel senso di una simbolizzazione presentativa e discorsiva di questo sentire, e tra 'sesso' e percezione della forma e dello schema del corpo che presuppone il sentire proprio corporalmente. Cfr. su questo H. LANDWEER, *Generativität und Geschlecht*, in particolare pp. 159-167.

²⁵ Su questo argomento cfr. ad esempio E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. it., Milano 1989, pp. 129-146.

Tuttavia in questo senso al sesso non appartiene ancora una 'differenza sessuale', perché la dimensione della soggettività, a cui la sessualità appartiene come modo di esistenza, non significa altro che l'unicità del singolo io. Questa unicità spetta a ciascun io, che può essere compreso come 'vita cosciente' in quanto a lui appartiene l'intimità con sé. Ecco perché la soggettività è completamente senza 'differenza sessuale'.

La sessualità si concretizza nel suo compimento e per questo occorre un rapporto personale tra l'io desiderante e l'altra persona desiderata, cioè qualcuno verso cui il desiderio si deve indirizzare. Per questo la sessualità non appartiene solamente alla soggettività ma, come desiderarsi reciproco, anche alla personalità. Così come la personalità, anche il desiderio ad essa legato è reciproco: io provo desiderio nell'altra persona, come l'altro o l'altra mi lascia sentire il desiderio. Nel desiderare l'io e l'altro divengono l'uno per l'altro 'altri' e 'altre' e questo sempre attraverso il corpo vissuto (*Leib*) e l'intercorporeità. Non solo come soggetto, ma anche come persona, l'io è anche 'sesso', 'sessuato' (*geschlechtlich*). Proprio a questo punto ritorna, però, di nuovo l'importanza della distinzione tra corpo vissuto (*Leib*) e corpo oggettivo (*Körper*), perché nel rapporto con gli altri e le altre il mio corpo vissuto (*Leib*) diviene anche semplice corpo (*Körper*). La relazione implica, infatti, un rapporto comunicativo di scambio, e questa comunicazione non è solamente prelinguistica e prediscorsiva, ma è anche aperta alla mediazione linguistica. Con ciò essa è aperta anche alla riflessione, al discorso, alle definizioni, alle descrizioni, alle interpretazioni, alle costruzioni e conseguentemente alle pratiche. Il discorso pone anche una particolare comprensione dei corpi vissuti (*Leiber*) come corpi (*Körper*) definiti e costruiti; esso crea immagini di corpi e schemi corporali e definisce determinate pratiche corporali. Solamente qui ha inizio l'ambito della costruzione discorsiva del corpo, come ad esempio ha egregiamente analizzato Michel Foucault. E proprio qui ha pure inizio la costruzione del 'sesso' (*Geschlecht*) nella sua differenziazione tra 'maschile' e 'femminile' e la corrispondente definizione di immagini del corpo costituito da due sessualità, la definizione di un desiderare sessualmente differenziato e di corrispondenti pratiche sessuali. Nella sua dimensione personale l'io è aperto a molteplici costruzioni discorsive anche della sua propria comprensione di sé, e perciò è anche aperto per la costruzione

della comprensione di sé dal punto di vista sessuale sotto il codice binario di 'maschile' e 'femminile'. Prima di tutto viene attribuita alla personalità una differenza sessuale costruita pure socialmente e discorsivamente. In corrispondenza di ciò il soggetto non è né 'maschile' né 'femminile', perché precede questa differenziazione. Le differenze sessuali entrano in gioco a partire dalla dimensione personale. Là, però, bisogna già riflettere sul loro significato per l'intero ambito della relazione personale, cioè del rapporto reciproco con gli altri e le altre come costante fondamentale di questi rapporti. Questa riflessione deve essere riferita soprattutto al contesto della significatività delle molteplici costruzioni a cui sono sottoposte la personalità e allo stesso tempo la sessualità che, come tale, è legata alla personalità e agli schemi corporali.

Vi è quindi una differenza tra 'sesso' (*Geschlecht*) e 'differenza sessuale' (*Geschlechterdifferenz*): il primo appartiene all'ambito della soggettività, il secondo all'ambito della personalità e quindi anche a quell'ambito che Foucault definiva il campo delle pratiche discorsive, che si distingue poi in prassi linguistiche, percettive, cognitive e corporee. A partire da questa chiarificazione del concetto di 'sesso' (*Geschlecht*), si può rispondere al quesito se la religiosità abbia o meno un 'sesso'.

3. *La religiosità ha un 'sesso'?*

La religiosità è stata definita come il sentimento del 'dovere a un incondizionato' che scaturisce nell'autocoscienza. In questo senso la religiosità è strettamente connessa alla soggettività. La religione, al contrario, è stata caratterizzata come espressione e forma della religiosità nel linguaggio, nel testo, nel rituale e nel simbolo. La religione appartiene allora all'ambito della personalità, cioè all'ambito dell'essere-nel-mondo dell'io come essere-in-relazione ad altri e altre. A quest'ambito appartiene anche l'intero campo della prassi discorsiva. Come persona l'io può istituire, insieme ad altri e altre, religioni o sistemi religiosi, per esempio attraverso l'utilizzo della lingua, le azioni linguistiche e le prassi corporee. Mentre la religiosità è legata alla soggettività e la si deve comprendere come condizione di possibilità dell'apparire di religioni concrete e vissute, queste religioni concrete sono una forma di espressione della religiosità legata alla personalità.

Se si collega questa considerazione della religiosità e della religione al discorso sin qui condotto sul corpo vissuto (*Leib*) e sul corpo oggettivo (*Körper*), diviene chiaro come la religiosità, nel suo legame con la soggettività, sia anche legata alla corporeità. Quindi con il termine corpo vissuto (*Leib*) o corporeità vissuta (*Leiblichkeit*) è stato indicato il 'sentire proprio corporalmente', che coincide con l'intimità pre-riflessiva che il soggetto ha nei confronti di sé. La religiosità, che come sentimento di 'dovere a un incondizionato' appare nell'autocoscienza, cioè nella pre-riflessiva intimità con sé, non è di conseguenza riducibile solamente a un 'sentire mentale', ma può anche essere sentita attraverso il corpo vissuto e il sentire proprio corporalmente. Formulato altrimenti: l'incondizionato si fa sentire attraverso il corpo che diviene quasi il suo *medium* e il suo modo di compimento.

Così come il corpo vissuto (*Leib*) è aperto alle pratiche discorsive e, attraverso di esse, diviene corpo (*Körper*), anche la religiosità è aperta a queste prassi e diviene religione proprio attraverso e nelle prassi discorsive. E così, come il corpo (*Körper*) è sottomesso alle costruzioni realizzate attraverso la prassi linguistica e nominativa, lo stesso vale anche per la religione. Le religioni concrete nascono anche attraverso meccanismi di costruzione discorsiva, anche se in realtà esse sono ben più che meri effetti dei discorsi. Le religioni quindi hanno le loro radici nella religiosità, la quale precede, nel suo legame con la soggettività, il discorso e la prassi. Se è vero che le religioni sono più che un mero effetto dei discorsi, va detto però che esse sono impensabili senza queste pratiche discorsive e senza la costruzione che deriva da queste pratiche. Va detto inoltre che le pratiche corporali hanno un ruolo importante nella costruzione di simboli e rituali. Soprattutto il corpo (*Körper*) è il *medium*, ma anche la forma espressiva della religione.

La corporeità è ora legata al 'sesso' (*Geschlecht*) nel senso in cui 'sesso' (*Geschlecht*) e 'sessualità' (*Geschlechtlichkeit*) sono intesi come una capacità erotica sessuale di desiderare. Questo 'sesso' (*Geschlecht*) è legato alla soggettività. La religiosità assume ora, proprio in questo senso, un 'sesso', perché è legata alla soggettività e questa a sua volta al 'sesso' nel senso di quel desiderare. Il sentimento religioso come sentimento di 'dovere a un incondizionato' si riferisce a un 'più', a un 'qualcosa di più', a una trascendenza che trascende l'io come l'altro, che appartiene

come esso al mondo. Il desiderare dell'io si rivolge all'altro e all'altra e così si può indirizzare anche a quell'altro che è un 'assolutamente Altro' e che afferra assolutamente l'io – per esempio in un sentimento dell'afferrare, della nostalgia, del desiderare. Il sentimento religioso può legarsi a un desiderio erotico, a un'estasi, a un *raptus*, un essere strappati via (*Herausgerissensein*). La tradizione affettiva della mistica ce ne dà un'eloquente testimonianza, dal momento che in essa l'incondizionato, verso cui si dirige il sentimento religioso, viene identificato con l'eros, con l'amore cortese, con l'amore. Di conseguenza anche il sentimento religioso che sente l'amore viene descritto come amore, come amore cortese; il sentimento religioso, legato al 'sentire proprio corporalmente', ha quindi una dimensione erotica. Considerata in questo modo, allora, anche la religiosità ha un 'sesso'. Ma questo sesso (*Geschlecht*) della religiosità va distinto dal discorso sulla 'differenza sessuale' (*Geschlechterdifferenz*) perché, come appena esposto, vi è una differenza tra 'sesso' e 'differenza sessuale'. La differenza sessuale è da attribuire non alla soggettività, ma alla personalità, alla dimensione discorsiva, corporale, a quella delle immaginazioni corporali, delle prassi corporali e della loro costruzione. Non esiste quindi una religiosità 'maschile' o 'femminile' genuina, una religiosità la cui essenza possa essere definita femminile o maschile. La differenza sessuale non è, quindi, un tema della religiosità, ma della religione, poiché essa appartiene all'ambito del discorsivo ed è soggetta a tutti i meccanismi di costruzione del discorso, e a quest'ambito va assegnata anche la religione, cioè l'apparire delle religioni concrete. La religiosità non è, allora, sessualmente differenziata, ma la differenza sessuale gioca un ruolo importante nel momento in cui si parla del sorgere e dell'esercitare una religione. I meccanismi di costruzione di 'sesso' nel senso di 'differenza sessuale' attraversano le prassi linguistiche e corporee, che sono costitutive per le religioni, plasmandone testi, riti e simboli. È necessario attuare su questi un'analisi e anche una critica nel momento in cui, attraverso la 'sessuazione' delle immagini di Dio e degli individui, venissero legittimate vere relazioni di potere tra uomini e donne.

Una sessuazione non-segregante: il «terzo sesso» interpella la Bibbia

di *Marinella Perroni*

Sono cosciente delle indispensabili precisazioni che sarebbero preliminarmente necessarie per modulare il rapporto tra Bibbia, sessualità e pratica religiosa. Basta pensare alla pluralità delle tradizioni e dei gruppi che hanno fatto e fanno riferimento esplicito o implicito alla Bibbia, oppure ai diversi gradi di integrazione, conflitto, separazione tra ideologia religiosa e comportamenti sociali che il dibattito intorno alle questioni inerenti la sessualità ha conosciuto, anche solo in epoca moderna e contemporanea.

Non è certamente questo il luogo, però, per delineare la frastagliata e complessa visuale biblica della sessualità, anche a partire dalla storia della ricezione dei diversi testi scritturistici. Ho intenzione di limitarmi a considerare Gen 1-3, testi ritenuti fondamentali per la dogmatica e l'antropologia cristiane e ai quali, nella discussione recente sulle problematiche legate alla differenza sessuale e ai ruoli di genere, il ricorso è considerato d'obbligo.

Preliminarmente, mi sembra però necessario tracciare l'orizzonte problematico sul quale intendo muovermi: fino a che punto una teologia biblica della sessualità umana deve riconoscere alla visione di Gen 1-3 valore vincolante? Se, invece, anche i miti biblici della creazione veicolano un punto di vista sulla sessuazione umana non-segregante, perché del tutto parziale, quali ricadute questo può avere su una teologia di *gender*?

Liberati dal sovradimensionamento filosofico-dottrinario della tradizione patristico-dogmatica e ricondotti al contesto letterario e teologico nel quale sono inseriti, i miti biblici delle origini non pretendono di dire una parola assiomatica né assiologica che definisca l'«in sé» della sessualità umana. Essi intendono piuttosto indicare il valore teologico di una delle sue possibili funzioni, quella riproduttiva, cioè il valore teologico che la procreazione

umana, come tutto ciò che appartiene alla natura, riceve dall'ordinamento divino.

Solo se non si pretende che assorba in sé sia natura e funzione che valore e finalità della sessualità umana, la dualità eterosessuale di Gen 1-3 non è segregante. Per questo l'uso-abuso delle narrazioni genesiache, del loro patrimonio simbolico e della loro forza fondativa, dovrebbe essere percepito e segnalato come un problema serio della teologia contemporanea. Proprio sull'interpretazione di Gen 1-3, infatti, si gioca oggi una partita decisiva per il futuro della riflessione teologica cristiana: continuerà ad atrofizzarsi su un impianto teorico ormai divenuto insostenibile e su un'antropologia teologica essenzialista, incapace di mutazione epistemologica e quindi inadeguata a partecipare alla discussione epistemologica contemporanea ma, soprattutto, non in grado di intercettare i problemi del mondo attuale?

Più specificamente ancora: è proprio vero, come alcuni esegeti e esegete, molte teologhe e teologi, il recente magistero cattolico e la volgata pastorale spesso pretendono, che la fondazione biblica della sessualità umana debba essere riconosciuta nell' 'unità duale' o, in termini teologicamente meno aulici, nella coppia eterosessuale e che la comprensione teologica delle relazioni di genere vada perciò ricondotta a una configurazione 'naturale', intesa come univocamente determinata e precisamente stabilita? In altri termini: è proprio vero che la misura antro-po-teologica della sessualità umana sia la coppia eterosessuale feconda?

1. *Il quadro problematico: l'ipoteca essenzialista*

Le scritture sacre di una religione, nella loro letteralità ma, ancora di più, nell'interpretazione cui esse vanno reiteratamente soggette, giocano un ruolo determinante nella configurazione sia ideologica che valoriale di una società. Fino al punto che possono essere considerate, per quanto concerne la loro ricezione, come già la loro stessa composizione, uno dei più significativi 'prodotti della cultura popolare'. La questione riguardo a istanze e criteri che intervengono per orientare, influenzare, condizionare la ricezione dei testi sacri e la loro attualizzazione non può essere facilmente accantonata. È, però, molto delicata e complessa.

Oltre il fondamentalismo ma, soprattutto, contro di esso, c'è solo la razionalità. L'esegesi ebraica come, successivamente, quella cristiana hanno sempre fatto appello alla mediazione razionale, nelle molteplici forme e modalità di cui essa, nei diversi contesti culturali, è stata ed è capace. Le pagine che il documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*¹ dedica alla lettura fondamentalista, presentandola come «suicidio del pensiero» e «pericolosa perché attira le persone che cercano risposte bibliche ai loro problemi di vita ... offrendo interpretazioni pie ma illusorie»,² smascherano una tentazione dalle mille teste, che insidia in modo permanente il rapporto tra credenti (anche teologi e teologhe) e scritture sacre. Il fondamentalismo non contempla soltanto un'interpretazione primaria, letteralista, della Scrittura. Anzi, l'equivalenza tra criteri e principi sancita nel 1895 dal Congresso Biblico Americano³ rimanda a una rigidità dottrinale che rifiuta ogni tipo di mediazione critica, sia per quel che riguarda l'atteggiamento dell'interprete sia rispetto a metodi e tecniche di ricerca. Esiste cioè, oltre a quello letteralista, anche un fondamentalismo dottrinale che pregiudica l'interpretazione delle Scritture.

I testi sacri e, con essi, la stessa rivelazione divina, sono invece consegnati sempre alla mediazione. Non solo per quanto riguarda la loro codificazione linguistica, ma anche per quanto riguarda contenuti e messaggi. Al riguardo, l'esegesi ebraico-cristiana ha alle sue spalle già una lunga e feconda tradizione. Né si può negare che le mediazioni siano molteplici, perché molteplici sono le razionalità possibili, e che comportino sempre implicazioni individuali e collettive, personali e politiche.

Per quanto concerne la tradizione cattolica, poi, nella rete delle mediazioni il magistero gioca un ruolo determinante. Non sempre sintonico con la ricerca teologica, esso risente del peso di un'ipoteca tradizionale sulla quale non esercita la necessaria vigilanza critica. Per il tema specifico che qui ci interessa basta pensare

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.

² *Ibidem*, pp. 63-65.

³ Cfr. *ibidem*, p. 63: «Gli esegeti protestanti conservatori definirono allora 'cinque punti del fondamentalismo' che, oltre all'inerranza verbale della Scrittura, contemplavano la divinità di Cristo, la sua nascita verginale, la dottrina dell'espiazione vicaria e la risurrezione corporale in occasione della seconda venuta di Cristo».

alla lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Mulieris dignitatem*.⁴ L'eco data al ventesimo anniversario dalla sua pubblicazione mi spinge a prendere le mosse proprio da questo testo considerato, insieme ad altri autorevoli interventi di Giovanni Paolo II, come un punto di non-ritorno dell'antropologia biblico-teologica cristiana: ad esso viene attribuito valore del tutto vincolante anche per la valutazione della riflessione teologica sul genere. Per convinzione, non solo per deferenza.

Di fronte a questo testo magisteriale, una questione ha già di per sé, a mio avviso, valore dirimente: si può parlare di questi temi senza prendere sul serio il pensiero femminista e, in modo tutto particolare, l'esegesi biblica femminista o l'area di ricerca dei *gender studies*?⁵ Evidentemente no, e ne è riprova il

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica Mulieris dignitatem*, Città del Vaticano 1988.

⁵ Non è possibile dare conto di una bibliografia ormai sterminata. Mi limito a segnalare alcuni scritti significativi che lasciano intravedere quanta strada è stata fatta nell'interpretazione femminista dei racconti genesiaci: Y. AMIT, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, Leiden 2000; L.M. BECHTEL, *Genesis 2,4b-3,24. A Myth About Human Maturation*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 67 (1995), pp. 3-26; Ph.A. BIRD, *Male and Female He Created Them*, in «Harvard Theological Review», 74 (1981), pp. 129-159; Ph.A. BIRD, *Bone of My Bone and Flesh of My Flesh*, in «Theology Today», 50 (1994), 4, pp. 521-534; A. BRENNER, *Genesis. The Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Sheffield 1998; A.M. FUSCO, «Eve's Eden. An Analysis of Feminist Critiques of the Creation Story», M.A. Southern Connecticut State University 2001; A. GARDNER, *Genesis 2,4b-25. A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-Exilic Israel?*, in «Scottish Journal of Theology», 43 (1990), 1, pp. 1-18; I. GÓMEZ ACEBO (ed), *Relectura del Génesis*, Bilbao 1997; M.Ph. KORSACK, *At the Start. Genesis Made New. A Translation of the Hebrew Text*, Louvain 1992; S.S. LANSER, *(Feminist) Criticism in the Garden. Inferring Genesis 2-3*, in «Semeia», 41 (1988), pp. 67-84; J.E. MCKINLAY, *To Eat or Not to Eat. Where Is Wisdom in This Choice?*, in «Semeia», 86 (1999), pp. 73-84; C.L. MEYERS, *Gender Roles and Gen 3,16 Revisited*, in C.L. O'CONNOR MEYERS - M. O'CONNOR MEYERS (edd), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of D. N. Freedman*, Winona Lake (IN) 1983, pp. 337-354; C.L. O'CONNOR MEYERS - M. O'CONNOR MEYERS, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988; P.J. MILNE, *Eve and Adam. Is a Feminist Reading Possible?*, in «Bible Review», 4 (1988), 3, pp. 12-21; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3*, Madrid 1993, e, della stessa autrice, *Ad immagine e somiglianza divina. Donna e uomo in Gen 1-3 come sistema aperto*, in I. FISCHER - M. NAVARRO (edd), *La Bibbia e le donne*, 1, Trapani 2009, pp. 189-239; A. TOSATO, *On Genesis 2,24*, in «Catholic Biblical Quarterly», 52 (1990), 3, pp. 389-409; Ph. TRIBLE, *Eve and Adam. Genesis 2-3 Reread*, in «Andover Newton Quarterly», 13 (1973), 4, pp. 251-258; M.-Th. WACKER - S. RIEGER-GOERTZ (edd), *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch* (Theologische Frauenforschung in Europa, 21), Berlin 2006; E.J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden*, Assen 1989; E.J. VAN WOLDE, *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden 1994, e, della stessa autrice, *Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories*,

documento della Congregazione per la Dottrina della Fede sulle questioni di genere, che della *Mulieris dignitatem* rappresenta sia un ampliamento sul piano delle implicazioni teoriche sia una traduzione sul piano della disciplina ecclesiale:⁶ esso dimostra efficacemente dove può condurre l'assenza di ancoraggi esegetici, e non soltanto di esegesi femminista. Con la sua tendenza a semplificazioni caricaturali del pensiero femminista o della ricerca sul *gender*, il documento della Congregazione lascia infatti emergere con ancora maggiore chiarezza quanto la retorica della lettera apostolica di Karol Wojtyła permetteva solo di intravedere.⁷ L'ipoteca del regime concettuale antico sulla teologia magisteriale può essere ancora così forte anche perché essa è stata influenzata solo tangenzialmente da più di un secolo di studi biblici e dalle mutazioni di paradigma della ricerca teologica contemporanea.

Per quanto riguarda più specificamente la questione dell'interpretazione dei racconti biblici delle origini, alcune affermazioni che tornano con insistenza nei documenti magisteriali citati mi appaiono al riguardo particolarmente significative. Prima di tutto quelle da cui traspare la pretesa di ricavare dai testi della Genesi una sorta di ontologia biblica, di utilizzare cioè Gen 1-2 come fondamento teoretico di un'antropologia teologica, oltre che di una dogmatica, essenzialiste. La rilettura in chiave filosofico-personalista dei due capitoli iniziali della Genesi proposta da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* non ha fatto altro che confermare, conferendo ad essa un'aurea di modernità, l'ipoteca essenzialista.⁸

In secondo luogo, lo schema temporale della dogmatica classica, che pone creazione e peccato in successione cronologica,

Harrisburg (PA) 1998; G.A. YEE, *Gender, Class, and the Social-Scientific Study of Genesis 2-3*, in «Semeia», 87 (1999), pp. 177-192; A. YORK, *The Maturation Theme in the Adam and Eve Story*, in J.E. COLESON - V. H. MATTHEWS (edd), «Go to the Land I Will Show You». *Studies in Honor of Dwight S. Young*, Winona Lake (IN) 1996, pp. 393-410.

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano 2004.

⁷ Interessante al riguardo anche l'iter della lettera pastorale dei vescovi statunitensi che S. ROSS, *Antropologia cristiana ed essenzialismo di genere. Classicismo e consapevolezza storica*, in «Concilium», 42 (2006), 1, pp. 60-68, qui p. 67, presenta come fallimentare rispetto alle intenzioni e alle aspettative proprio a causa dell'ipoteca che, nel frattempo, la *Mulieris dignitatem* aveva messo sull'antropologia teologica cattolica.

⁸ Si veda al riguardo M. PERRONI, *Gesù e le donne*, in «Convivium Assisiense», XI, NS (2009), 1, pp. 41-50, qui pp. 44-45.

reitera un'interpretazione storicistica dei racconti biblici delle origini del tutto incompatibile con la loro specifica configurazione letteraria.

In terzo luogo, quanto mai emblematico è il corollario che declina la visione antro-po-teologica del femminile secondo il *topos* del rapporto Eva-Maria: teologicamente interpretato come Protovangelo, Gen 3,15 diviene la rivelazione della «missione della donna nella lotta salvifica del redentore contro l'autore del male nella storia dell'uomo [sic]». ⁹ In tutto ciò, d'altro canto, non c'è nulla di casuale: metodologicamente sintomatico, infatti, è il ricorso tanto costante quanto a-critico a un distillato di *testimonia* patristici oculatamente sganciati da qualsiasi radicamento storico-culturale e da qualsiasi contestualizzazione dialettica.

Una volta blindato nell'impianto concettuale greco ad esso estraneo, il dato biblico si allontana dal suo senso originario. ¹⁰ Infatti, il rapporto che, in una narrazione mitica, intercorre tra realtà fenomenica e proiezione simbolica è ben diverso dal rapporto che, in un discorso logico-concettuale, intercorre tra determinazione ontologica e dichiarazione assertiva o, in una cronaca documentaria, tra causa/e e effetto/i. D'altro canto, il ricorso dei Padri ai testi della Genesi è sempre dettato da interessi dottrinari assenti nella teologia jahwista dell'elezione di Israele e da necessità apologetiche del tutto diverse dalla polemica di Israele nei confronti della cultura religiosa cananea o babilonese. ¹¹

Sta di fatto che lo slittamento dal piano mitico a quello assertivo costringe a una sorta di recupero forzato del simbolico, che si traduce però, paradossalmente, in una distorsione del senso teologico fondamentale del testo. Fino al punto da arrivare a postulare l'esatto contrario di quanto evocato nel testo, facendo coincidere l'immagine di Dio con la sessuazione e, soprattutto, con la relazione tra i sessi. Come già per la *Mulieris dignitatem*,

⁹ *Mulieris dignitatem*, 11.

¹⁰ Di grande utilità per cogliere in modo panoramico l'ipoteca che la teologia patristica ha imposto al testo scritturistico di Gen 1-3 è A. LOUTH (ed), *Genesi 1-11. La Bibbia commentata dai Padri* (Antico Testamento, 1/1), Roma 2003.

¹¹ Resta fondamentale al riguardo P.-Th. CAMELOT, *La théologie de l'Image de Dieu*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 40 (1956), pp. 443-471. Va poi ricordata l'opera decisiva di K.E. BØRRESEN (ed), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma 2001, e, della stessa autrice, *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models*, Roma 2002. Recentemente, poi, B. ZORZI, *Genere in teologia. Dalla trinitaria a una ri-generazione della maschilità*, in «Convivium Assisiense», XI, NS (2009), 1, pp. 105-146.

anche per il successivo documento della Congregazione il primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4) dichiara esplicitamente che l'umanità sessuata è l'immagine di Dio e intende positivamente stabilire una identità tra immagine di Dio e relazione del maschile e femminile.¹² La modalità di relazione all'interno di questa unità dei due,¹³ poi, è «sponsale» perché il testo di Gen 2,18-25, rivelando che la 'sponsalità' è attributo originario che sigilla sessuatamente i corpi umani, li chiama a una relazionalità di amorosa reciprocità.¹⁴ Il Dio che crea il mondo e che, per ciò stesso, non appartiene alla natura né alle sue leggi, viene così costretto dentro il principio di sessuazione.

Inteso come ontologicamente fondativo, il testo biblico rivelerebbe che l'immagine di Dio è data dalla relazione maschile-femminile, relazione sponsale nel senso specifico di costituzione di una nuova cellula sociale attraverso il matrimonio e la procreazione. Ora, ciò consente di condannare all'esclusione dalla somiglianza con Dio ogni forma di omosessualità, ma obbliga però anche a commisurare ogni forma di relazione interumana, per essere conforme alla somiglianza con Dio, con la sponsalità. Lo slittamento dall'ordine ontologico a quello metaforico, inevitabile, è però esiziale, perché allunga ancora di più la distanza rispetto all'intenzione teologica del testo. Paradossalmente poi, una volta sottratta alla funzionalità procreativa, anche la differenza di genere primordiale finisce per perdere i suoi contorni di specificità: il termine 'femminilità', designando la capacità fondamentale umana di vivere per l'altro e grazie all'altro, diviene più di un semplice attributo del sesso femminile,¹⁵ mentre non altrettanto avviene per la maschilità. Così, la trasposizione della relazione sponsale al rapporto tra Cristo e la Chiesa serve ad affermare che la sposa di Cristo di cui parla la lettera agli Efesini «si fa presente in ogni battezzato ed è come una persona che si offre allo sguardo del suo Sposo».¹⁶ La fede creaturale viene così ad

¹² Cfr. *Lettera ai vescovi*, 5. Cfr. anche *Mulieris dignitatem*, 6.

¹³ Cfr. *Lettera ai vescovi*, 6. Ancora una volta viene ripresa *Mulieris dignitatem*, 7.

¹⁴ *Mulieris dignitatem*, 6. Tale chiamata alla relazionalità sponsale, da una parte trova nel matrimonio la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione, ma esprime anche, d'altra parte, un aspetto fondamentale della somiglianza con la Santa Trinità.

¹⁵ Cfr. *Lettera ai vescovi*, 14.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 19, in «AAS», 86 (1994); cfr. *Mulieris dignitatem*, 23-25.

esplicarsi come processo simbolico di femminilizzazione. Inevitabilmente, insomma, pertinenza e coerenza delle implicazioni sfuggono al controllo.

Centrati invece sul valore teologicamente secondario della procreazione rispetto alla creazione, i racconti genesiaci considerano la coppia eterosessuale come condizione assolutamente necessaria in vista della riproduzione, cioè della sopravvivenza della specie, mentre esula del tutto dalla prospettiva dell'agiografia proporla come unico paradigma regolare di relazione sessuata o come unica possibilità di stabilire relazioni di genere. Sul piano della creazione, dunque, l'eterosessualità funzionale non può in nessun modo esser confusa con qualsiasi forma di eterosessismo.

Oltre che sulla pretesa di fondare sui miti biblici un'antropologia teologica di stampo metafisico, l'ipoteca di un riferimento selettivo e del tutto decontestualizzato alla tradizione patristica incide anche sulla comprensione del rapporto creazione-peccato che viene pensato in termini di successione cronologica di momenti storici e di stati esistenziali.¹⁷ La storicizzazione del mito è uno dei più gravi colpi inferti non soltanto al suo significato, ma anche alla sua funzione fondativa. La tendenza a storicizzare ciò che non può né vuole avere nessuna pretesa di storicità, dato che in questi testi i dati storici sono praticamente assenti,¹⁸ senza prestare quindi la necessaria attenzione alla possibilità di un significato simbolico o figurativo, è anch'essa tipica del fondamentalismo.¹⁹

Il rispetto delle differenze tra i diversi racconti della creazione presenti in Gen 1-3, ma anche della profonda unità che lega insieme Gen 2 e 3, come anche del progetto teologico sul quale si fonda la composizione dei tre racconti in un'unica sequenza letteraria, dovrebbero rendere impossibile il riconoscere in essi la descrizione di un'umanità 'prima della caduta' e 'dopo la caduta'. Infatti, solo una visione che non fissa l'azione creativa di Dio in due quadri successivi e consequenziali, ma in grado invece di tenere insieme due punti di vista tra loro opposti, «è capace di spiegare

¹⁷ Comincia a farsi strada già nel IV secolo, con Atanasio, l'idea che sotto l'arco del volere divino, che va dalla creazione alla deificazione, l'incapacità degli esseri razionali dotati di libertà di rimanere fedeli al bene abbia tracciato l'arco che va dalla caduta alla redenzione. Va però detto che per il grande polemistà cristiano il problema di fondo è quello di tracciare un quadro teologico all'interno del quale giustificare la dottrina dell'incarnazione.

¹⁸ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, trad. it., Torino 2002, p. 29.

¹⁹ Così anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia*, p. 64.

il segreto destino dell'umanità». ²⁰ Due prospettive da cui risulti che la creazione ha dentro di sé, in quanto tale, l'inesplicabilità del dolore e lo scandalo del male senza che questo possa nulla togliere alla fede nella sovranità del Dio unico che ha stabilito con Israele la sua alleanza. ²¹

D'altro canto, coerentemente con la tradizione biblica, la teologia attuale non teme di lasciare irrisolto, almeno in parte, il problema del rapporto tra fiducia in Dio ed esistenza del male, e reputa invece del tutto insufficiente la fuga nell'a-temporalità della prospettiva 'classicista', ma anche del tutto illusorio il ricorso sequenziale o consequenziale tra pre-lapsario o post-lapsario. ²² L'assenza di temporalità propria del racconto mitico sui tempi primordiali non coincide con l'a-temporalità dell'astrattezza logica e l'eziologia metastorica ²³ non coincide certo con l'astrattezza metafisica.

Il superamento della prospettiva essenzialista e della riduzione storicista consente dunque di restituire i miti biblici delle origini alla loro parzialità narrativa. Consente però anche di affrancare la loro visione della sessuazione umana da ogni pretesa metafisica e, così, da ogni tentazione segregante. La differenza sessuale è presentata come originaria, ma originario non significa ontologico. ²⁴ Funzionale, la differenza sessuale è uno degli elementi della riflessione teologica di Israele che, in forza della propria specifica esperienza religiosa, in forza cioè della teologia jahwista dell'elezione, guarda il mondo e riconosce che esso è 'buono' perché frutto dell'azione creativa di Dio.

2. I tre racconti biblici della creazione (Gen 1-3)

A ragione Anne-Marie Pelletier considera i racconti biblici delle origini uno di quei testi che consentono di raggiungere le

²⁰ S. AMSLER, *Il segreto delle nostre origini. La singolare attualità di Genesi 1-11*, trad. it., Torino 1999, p. 17.

²¹ Sulla storia della tradizione di Gen 2 e 3 si veda G. BORGONOVO, *La donna di Gen 3 e le donne di Gen 6,1-4. Il ruolo del femminile nell'eziologia metastorica*, in «Ricerche storico-bibliche», 6 (1994), 1-2, pp. 71-99.

²² Si veda S. ROSS, *Antropologia*, pp. 60 ss.

²³ Così G. BORGONOVO, *La donna*, pp. 71 ss.

²⁴ Così J.M. SOSKICE, «*Imago Dei*» e differenza sessuale, in «Concilium», 42 (2006), 1, pp. 51-59, qui p. 59.

sorgenti della cultura occidentale.²⁵ I miti originari ebraici e cristiani non fanno soltanto parte del nostro archivio culturale, ma hanno contribuito a improntare, caratterizzare e legittimare l'assetto sociale dell'Occidente perché hanno contribuito a stabilire i termini per l'identificazione del fenomeno umano nel complesso delle sue relazioni individuali e collettive, inter-umane e con la divinità, e hanno così consentito di profilare i diversi ruoli sociali e di definire i contorni dell'esercizio del potere.

Mentre per i Padri del cristianesimo antico la dottrina della creazione a immagine e somiglianza costituisce un elemento-cardine di un quadro dottrinario molto articolato, non è così invece per la tradizione biblica, sia antico- che neotestamentaria, in cui essa non ricorre praticamente quasi mai e, comunque, solo allusivamente.²⁶ Soprattutto, come osservava già acutamente Gerhard von Rad, il racconto della caduta resta, all'interno dell'Antico Testamento, in uno «strano isolamento».²⁷ Ciò significa che, con Andrew Louth, dobbiamo concludere che, svincolati dall'ipoteca patristica, i primi capitoli della Genesi finiscono per essere solo «un insieme di antiche leggende di scarso valore teologico»?²⁸ Personalmente ritengo di no. Non è detto infatti che, liberati dal cappio metafisico, essi perdano il loro peso teologico.

Infatti, un mito di origine non può mai avere scarso valore teologico, dato che porta con sé quello che lo stesso Louth chiama l'«interrogativo sull'origine».²⁹ Interrogativo inesauribile, perché generato dalla complessità del mondo e della vita e dall'ambiguità delle relazioni e della storia, e aperto perciò, in quanto tale, a continue riedizioni: nel primo racconto (Gen 1,1-2,4a), il movimento narrativo va dal caos al *kosmos*, nel secondo (Gen 2,4b-3,24) dal giardino al caos, due movimenti che mirano entrambi a conferire alla percezione della vita umana quelle saldature necessarie a costruire una cosmovisione, superando così la frammentarietà dell'esperito.

Non può allora stupire se anche l'impatto tra questione femminile, istanze femministe e teologia cristiana abbia imposto la

²⁵ A.-M. PELLETIER, *La Bibbia e l'Occidente. Letture bibliche alle sorgenti della cultura occidentale*, trad. it., Bologna 1999, pp. 31-55.

²⁶ Cfr. Sal 8,6 e Sap 2,23; 1Cor 11,7-12; Gal 3,28. Diverso il caso di Mc 10,7-9 e par.

²⁷ G. von RAD, *Genesi*, trad. it., Brescia 1978², p. 127.

²⁸ Così A. LOUTH, *Genesi 1-11*, p. 25.

²⁹ S. AMSLER, *Il segreto*, p. 8.

rivisitazione dei miti biblici di creazione.³⁰ In un quadro di riferimento che, rispetto all'epoca patristica, è radicalmente cambiato: l'antropologia non è più quella greco-latina, in cui tutta la realtà è assorbita nella neutralità dell'*anthropos* o dell'*homo*; forse, in maggiore sintonia con il pensiero semita, vi è la possibilità di cogliere maggiormente che l'unità del genere umano, significata dall'*ādām*, non esiste al di fuori di una molteplicità di differenziazioni, di cui quella sessuale è condizione fondamentale per la sussistenza della specie e, con essa, per la relazione con Dio.³¹

I racconti genesiaci delle origini dicono quindi qualcosa riguardo alla differenza sessuale, nel senso però che intendono affermarne la funzionalità rispetto alla specie e alla distinzione tra le specie. Da questo punto di vista illuminante è l'esclamazione dell'*ādām-ʾiš* di fronte all'omogeneità di specie con l'*ādāma-ʾiššā* che rende possibile la procreazione (Gen 2,23: «Questa volta è osso delle mie ossa, carne della mia carne»), esclamazione che precede la dichiarazione del valore socio-politico della relazione eterosessuale procreativa (Gen 2,24: «Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne»).

Altrettanto decisa, come si vede, è la consapevolezza del fatto che la relazionalità di genere abbia anche chiare implicazioni sul piano degli ordinamenti sociali e assunta, quindi, esplicito valore politico. Potremmo forse perfino spingerci ad affermare che la democrazia, come dimensionamento socio-politico di polarità tra loro paritarie e simmetriche, può essere considerata un'istanza creaturale e non semplicemente una sovrastruttura possibile tra le altre. Nonostante sia espressione di una cultura androcentrica e patriarcale, l'antropologia genesiaca non comporta infatti necessariamente né monossessismo né supremazia maschile, dato che la differenza sessuale rende del tutto paritaria la funzione procreativa

³⁰ Per essere introdotti alla complessa problematica dell'esegesi femminista dell'Antico Testamento, la quale deve tener conto delle questioni inerenti le traduzioni e le redazioni androcentriche dei testi, come anche della formazione patriarcale del canone e di una *Wirkungsgeschichte* patriarcale, con la sua sopravvalutazione delle tradizioni contrarie alle donne, si veda S. SCHROER, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israel*, in L. SCHOTTRUFF - S. SCHROER - M.-Th. WACKER (edd), *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1997, pp. 83-172.

³¹ Non entriamo qui nell'ulteriore differenziazione semantica tra le due coppie di termini e del valore biologico della prima (Gen 1,27 [cfr. 7,16]: *zākār-nēqēbā*, maschio-femmina) e sociologico della seconda (Gen 2,24: *ʾiš-ʾiššā*, uomo-uoma).

e non stabilisce in nessun modo la sottomissione femminile.³² Non a caso, la tradizione talmudica rende ragione di entrambe le polarità a cui apre il termine 'ézer (aiuto) e segnala la possibilità di relazione sia positiva, nel senso di 'davanti a lui', che negativa, nel senso di 'contro di lui', relazione comunque sempre simmetrica.³³

D'altra parte, però, nel caso dell'"*ādām* la sussistenza della specie non ha valore meramente zoologico perché è condizione di possibilità dell'alleanza con Dio. Per questo in Gen 1,28 essa viene suggellata da una speciale benedizione divina che fa dell'accoppiamento tra umani l'obbedienza a un comando e per questo in Gen 2,23ss la consapevolezza della differenza di specie diviene il fondamento dell'organizzazione sociale. L'ordinamento delle specie alla loro sussistenza, che obbedisce al criterio della differenziazione molteplice (tra specie zoologiche e tra sessi), interessa agli autori biblici unicamente come elemento funzionale a presentare una visione teologica del mondo e della storia: i miti delle origini trovano il loro significato dentro il grande quadro teologico jahwista della creazione.

Che questo sia il senso pieno dei racconti di creazione di Gen 1-2, lo mostra anche il parallelismo con l'altro grande mito biblico, quello della ri-creazione nell'alleanza noachica dopo il diluvio, in cui la funzionalità dell'appartenenza di genere alla preservazione della specie è ribadita in modo ancora più esplicito:

«Di quanto vive, di ogni carne, introdurrà nell'arca due di ogni specie, per conservarli in vita con te: siano maschio e femmina. Degli uccelli secondo la loro specie, del bestiame secondo la propria specie e di tutti i rettili della terra secondo la loro specie, due d'ognuna verranno con te, per essere conservati in vita» (Gen 6,18ss).

La qualità teologica del primo dei comandamenti divini, quello della procreazione (Gen 1,28) è certamente diversa, allora, da quella di altri comandi inerenti la sessualità presenti nelle leggi

³² Per una rapida ma incisiva presentazione della distanza tra l'antropologia ellenista dei Padri e quella genesiaca si veda J.M. SOSKICE, «*Imago Dei*», pp. 53 ss. Soskice ricorda, tra l'altro, che il dibattito che Agostino instaura con la tradizione precedente, in particolare con Gregorio Nissen, rimanda a un ordine di problemi del tutto estraneo all'orizzonte di pensiero dell'autore biblico. Non riguarda più, infatti, il rapporto tra differenza sessuale e riproduzione, ma quello tra riproduzione e lussuria (cfr. *ibidem*, p. 53, nota 3).

³³ Cfr. D. LIFSCHITZ (ed), *Uomo e donna immagine di Dio - Il Sabato. L'Aggadāh su Genesi 2*, Roma 1996, pp. 79-86.

sacrali, con la loro ontologizzazione della purità e la loro ossessione delle polluzioni e della dispersione del seme, o da quella di altre codificazioni normative di stampo giuridico e perfino di evocazioni metaforiche di timbro profetico.

In questa stessa linea di significato va intesa anche, a mio avviso, la rilettura di Gen 1-2 fatta da Gesù in Mc 10,7-9, cioè nel famoso detto che, riduttivamente, viene chiamato 'contro il divorzio'. Le norme sul ripudio date dal legislatore devono servire a restituire simmetria a un conflitto altrimenti sbilanciato in favore dell'arbitrarietà del maschio-marito, cioè per porre un freno alla 'durezza del cuore'.³⁴ Proprio per questo, però, secondo Gesù il significato teologico del matrimonio non può essere ricondotto alla legislazione sul matrimonio, ma va ancorato alla teologia della creazione. È la differenza essenziale tra ciò che è lecito, il divorzio, e ciò che è comandato, la relazione procreativa, tra ciò che è accettato per necessità e ciò che è invece originariamente benedetto. Per Gesù, quindi, la prospettiva con cui guardare alla relazione matrimoniale deve essere innanzi tutto quella dell' 'in principio'. Perfino la legge va ridimensionata a partire dall' intelligenza spirituale dell' 'in principio', cioè dal riconoscimento che l'ordine creaturale, in quanto ordine teologico, supera qualsiasi altro ordine, sia esso naturale o giuridico, perché è condizione e presupposto dell'alleanza. Anche quanto appare come 'naturale', cioè la procreazione animale e quella umana, la sopravvivenza delle diverse specie, di fatto non risponde soltanto alla legge naturale. Anzi, come la legge positiva anche la legge naturale riceve qualità teologica solo in rapporto alla fede nella volontà creativa ed elettiva di Dio. Torneremo ancora su questo testo.

Esaltante e, al contempo, limitante, la somiglianza con Dio è quindi una realtà condivisa unicamente all'interno della specie umana. Solo una tragica illusione può far credere di potersela attribuire e di poterla comunicare a un altro: insieme, gli esseri umani in quanto specie l'hanno ricevuta e solo insieme possono

³⁴ A prima vista la prassi del ripudio sembra sancire una discriminazione, perché solo al marito veniva riconosciuto il diritto di ripudiare la moglie. In realtà, esso era stato istituito, invece, come tutela della moglie rispetto all'arbitrio dei mariti. Per ripudiare una moglie bisognava infatti renderne pubblici di fronte a testimoni i motivi. Dare al ripudio valore giuridico assicurava cioè alle mogli di poter riacquistare la libertà di contrarre nuovo matrimonio e di non incorrere nell'accusa di adulterio, estremamente grave secondo la legge di Mosè: cfr. R. PESCH, *Il vangelo di Marco* (Commentario teologico del NT, II/2), trad. it., Brescia 1982, pp. 187-200.

viverla. Insieme. I miti biblici ci ricordano che il termine 'insieme' dice molto di più che non una coppia, una famiglia, un clan, una generazione, un popolo perché dice l'"*ādām*, l'umano.³⁵

Secondo Gen 1,24ss gli esseri umani condividono con il resto degli animali lo stesso giorno della creazione e in Gen 2,19 gli animali sono modellati dalla terra per far compagnia agli uomini. All'interno di questa sorta di familiarità zoologica c'è però, come accennato in precedenza, un'incondizionata distanza. Giustamente per i saggi di Israele il fatto che l'uomo sia creato a immagine di Dio significa innanzi tutto che l'"*ādām* «è unico e solo come unico e solo è il Signore».³⁶ La situazione creaturale dell'"*ādām*, segnata dall'irriducibilità riproduttiva tra le specie come condizione necessaria per la loro rispettiva sussistenza, è però anche condizione per l'unicità di relazione elettiva con Dio. Soltanto per gli esseri umani la riproduzione appartiene all'ordine dei comandi divini e sancisce la loro somiglianza con Dio. Somiglianza che marca con decisione, però, anche il confine che separa l'"*ādām* da Dio, per cui in nessun modo somiglianza e sessuazione possono coincidere.

La teologia dei miti biblici della creazione è quindi, a tutto campo, teologia della distinzione: interna al creato ma, soprattutto, tra Dio e il mondo, tra Dio e gli esseri umani. Come anche, quindi, tra atto creativo e azione procreativa. La somiglianza segnala la corrispondenza tra l'"*ādām* e Dio, cioè tra immagine e modello originario, nel momento in cui sancisce però in termini perentori i confini della loro distinzione.³⁷ Confini in nessun modo sopprimibili, anche se attraversabili grazie alla relazione stabilita dalla dialettica comando-obbedienza. È vero, dunque, che il racconto creazionale di Gen 1 adopera per l'umanità il verbo specifico 'creare', riservato esclusivamente alle opere di Dio,³⁸ ma la sessuazione resta la condizione della relazione procreativa che riconduce la riproduzione rigorosamente all'interno della specie e che perciò non ha valore né metaforico, né simbolico, né analogico. La diversità sessuale è voluta dal creatore perché il mondo sia cosmo e non caos, tanto quanto le acque di sopra

³⁵ M. NAVARRO, *Ad immagine*, p. 202, afferma che, in quanto immagine e somiglianza, l'essere umano è «evocazione della presenza assente della divinità nel mondo» e ricorda che una tale evocazione è tipica della genealogia: tra Dio e l'"*ādām* esiste un legame genealogico, non di sangue, ma di creazione.

³⁶ Cfr. D. LIFSCHITZ, *Uomo*, p. 65.

³⁷ Cfr. G. VON RAD, *Genesi*, p. 68.

³⁸ Così S. AMSLER, *Il segreto*, p. 35.

sono separate dalle acque di sotto o i luminari maggiori da quelli minori, ma non costituisce in nessun modo il luogo privilegiato di presenza del divino.³⁹ Per questo la capacità di procreare è distinta dalla somiglianza e affidata a una speciale formula di benedizione e il mistero della procreazione non trova soluzione, come nelle mitologie pagane e, in particolare, cananee, nella fusionalità divino-umana dello *hieros gamos*,⁴⁰ ma nell'assoluta distinzione sancita dalla teologia della somiglianza.

Mi rendo conto di andare controcorrente, vista la facilità con cui oggi si continua a insistere nella difesa di una metafisica dei sessi e della legge naturale, oppure ci si fa prendere la mano dalla retorica personalistico-relazionale e dalla sua mistica della sessualità. Sono convinta, però, che l'impianto della teologia biblica della creazione stia nell'affermazione della distinzione tra Dio e mondo la quale, oltre che unica condizione per l'esistenza stessa del mondo, è unico presupposto per l'alleanza come rapporto elettivo.

Fin dall'alba della teologia speculativa evidente è stata la difficoltà delle interpretazioni ad accettare che l'originaria portata dei racconti biblici di creazione fosse limitata all'affermazione del vincolo tra *genus* e *species* e alla conseguente comprensione della sessuazione non come principio ontologico, ma in termini esclusivamente funzionali all'ordine riproduttivo.

Invece di comprendere i motivi e di rispettare i limiti di tale presentazione della sessualità, le interpretazioni post-bibliche, da quelle patristiche antiche a quelle del neo-femminismo cattolico recente,⁴¹ hanno attribuito ai miti creazionali una dimensione ontologica e soprannaturalistica che è loro del tutto estranea. La distinzione sessuale (il *genus*) ha così acquisito valore essenziale in sé, non più cioè in rapporto alla *species*, in quanto iscritto nella natura, e la sua funzionalità alla conservazione della specie e alla costruzione dell'organizzazione sociale è divenuta lo statuto univoco della sessualità umana, in quanto iscritto in una legge naturale e ad essa orientato dalla volontà stessa del Dio creatore.

³⁹ Da questo punto di vista l'enfasi trinitaria con cui si interpreta teologicamente la relazione della coppia umana eterosessuale mostra davvero tutta la sua fragilità logica oltre che teologica.

⁴⁰ Cfr. G. VON RAD, *Genesi*, pp. 71 ss.

⁴¹ Si veda per esempio S. AGACINSKI, *Metaphisque des sexes*, Paris 2005, ripreso da L. Scaraffia in M. PELAJA - L. SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Roma 2008.

Sottrarre, almeno temporaneamente, la sessuazione dell'"*ādām* biblico maschio-femmina alle logiche antiche della metafisica dei sessi, ma anche a quelle contemporanee della mistica delle relazioni, e restituirlo innanzi tutto alla specie è, a mio avviso, il primo indispensabile passo per liberare il campo dell'interpretazione di Gen 1-2 dall'ipoteca che ne ha adulterato il carattere, le finalità e, quindi, il significato. È certamente vero che i racconti genesiaci non menzionano mai la specie in rapporto alla creazione dell'essere umano e questo sancisce in qualche modo la sua differenza dal mondo animale.⁴² Non c'è dubbio, però, che sia il passaggio dall'umano indifferenziato al sessualmente differenziato in Gen 1,26s, che culmina nella benedizione sulla fecondità, sia il passaggio dal terrestre generico all'umano differenziato e speculare di Gen 2,23, che culmina nel patto sociale del matrimonio, sanciscono il fatto che anche per gli esseri umani la differenza di genere garantisce la sopravvivenza della specie.⁴³

Se questo è vero, allora è altrettanto vero che i racconti genesiaci della creazione non pretendono di definire tutta e appieno la sessualità umana. Il loro valore primordiale non è né totalitario né totalizzante. Soprattutto, non si pretende di fare dell'eterosessismo l'immagine di Dio! Considerata dal punto di vista creaturale, cioè teologico, l'eterosessualità umana funzionale alla procreazione partecipa della creatività di Dio, ma ciò non comporta in nessun modo che l'unico significato creaturale della sessualità umana stia nella procreazione, né che l'unica possibilità creaturale di relazione di genere risieda nella funzione procreativa, né, infine, che l'unica relazione di genere creaturale sia quella eterosessuale. Per questo né l'*ethos* a-familiare, che contraddistingue la prassi di vita di Gesù e del suo movimento, né la visuale escatologica del profeta galileo sulla fine dell'economia matrimoniale (Mt 22,30), né il convincimento paolino del superamento dell'ordine naturale a partire dall'inserimento battesimale nel Cristo cosmico (Gal 3,28) sono in contrasto con quell'"in principio". Neppure possono esserlo le diverse forme di relazione sessuale non finalizzate alla procreazione o le multiformi possibilità di relazione tra i generi.

⁴² Cfr. M. NAVARRO, *Ad immagine*, p. 201.

⁴³ Per l'esame di questo doppio passaggio dall'indifferenziato al differenziato si veda *ibidem*, pp. 210 ss.

3. *Oltre il monosessismo e l'eterosessismo: il 'terzo sesso' interpella la Bibbia*

Nel 1949, la pubblicazione de *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir, che ha dato alla soggettualità femminile volto e voce, ha posto una pietra miliare sulla lunga strada della storia del pensiero umano. Ha infatti accompagnato e orientato l'esodo dal monosessismo. A sessant'anni di distanza risulta infatti chiaro che, più che soltanto una sorta di catechismo del movimento femminista, l'opera di Simone de Beauvoir va riconosciuta come una delle più lucide espressioni della svolta filosofica allora in atto. Essa ha sancito la fine di una definizione del soggetto umano in termini universali e, di conseguenza, presuntamente neutri. Non è un caso se oggi il monosessismo può continuare ad affermarsi solo manifestando la sua intrinseca, e ormai inaccettabile sul piano del riconoscimento dei diritti, carica di violenza di genere. Meglio: di un sesso nei confronti dell'altro. Sociologicamente, il 'secondo sesso' si sta imponendo accanto/contro/di fronte al primo, pretendendo simmetria sessuale e sentimentale oltre che economica, giuridica e politica. Epistemologicamente, poi, la neutralità di genere risulta ormai, oltre che tendenziosa, palesemente infondata.

Si è trattato però soltanto di una prima spallata all'egemonia sessista. È proprio vero, infatti, che i sessi sono due, nel senso che maschile e femminile possono essere così univocamente definiti da non contemplare una pluralità di differenziazioni? Oppure che il paradigma 'regolare' della sessualità umana è unicamente quello della relazione eterosessuale feconda di cui quindi altri tipi di relazione costituirebbero soltanto forme irregolari o a cui metaforicamente o analogicamente ogni relazione intraumana andrebbe rapportata? Personalmente sono del tutto convinta che il superamento del monosessismo porti necessariamente con sé la fine dell'egemonia dell'eterosessismo.

Dal punto di vista esperienziale ma, soprattutto, dal punto di vista epistemologico, d'altra parte, la definizione delle identità non contempla unicamente la constatazione del dato bio-fisiologico e anatomico, ma chiama in campo anche scelte e decisioni.⁴⁴ Insieme

⁴⁴ Merita grande attenzione il numero 1 dell'anno 2008 della rivista «Concilium», completamente dedicato a una riflessione teologica sulle omosessualità.

alla pressione sociale dovuta alla richiesta di riconoscimento dei diritti individuali, ciò impone di considerare, per esempio, non l'omosessualità, ma 'le' omosessualità come atteggiamenti e caratteristiche identitari e di rifiutarne ogni criminalizzazione. Non soltanto, però. Le diverse omosessualità impongono infatti di superare ogni definizione del maschile e del femminile come categorie segreganti, ma impongono di considerare segregante anche l'eterosessismo procreativo.

C'è un 'terzo sesso' che chiede di essere preso in considerazione e che interpella la Bibbia. Con questa affermazione non intendo certo riesumare il dibattito suscitato già nel XIX secolo dal militante omosessuale Karl Heinrich Ulrichs, per il quale il *drittes Geschlecht* rappresentava un vero e proprio terzo polo tra il maschile e femminile che la scienza non era ancora stata capace di riconoscere come tale. Sarebbe, se non altro, anacronistico.⁴⁵

Ritengo, però, che l'espressione 'il terzo sesso' possa avere una carica evocativa e, nello stesso tempo, sovversiva nei confronti di un regime teologico eterosessista.

Al contrario di Ulrichs, ritengo fondamentale che la sessualità, come tutto ciò che riguarda l'umano, non venga sottratta alla morale e consegnata unicamente alla scienza. Restituire la sessualità alla morale mi sembra, però, possibile solo dentro una ri-comprensione del quadro antropo-sociale all'interno del quale l'umano si definisce come decisione di libertà e si realizza politicamente come espressione di autonomia.⁴⁶ In questa linea, le rivendicazioni da parte delle persone omosessuali, pur non coprendo appieno la gamma delle relazioni di genere alternative a quella eterosessuale procreativa, hanno comunque oggi una funzione dirompente, analoga a quella del femminismo, e contribuiscono a far saltare le blindature poste a difesa dello *status quo* patriarcale.

È mia convinzione, infine, che anche l'interpretazione biblica possa entrare a pieno titolo in questo processo di ri-comprensione. Può accompagnarlo, ma può anche favorirlo, dato che la lunga

⁴⁵ La definizione 'terzo sesso', che aspirava a sottrarre l'omosessualità dal campo della morale per trasferirla in quello della scienza, non ha avuto d'altra parte una sorte felice: a partire dalla metà del XX secolo è stata totalmente screditata e rischia addirittura di apparire come un insulto omofobo. Anche la scienza, del resto, è riuscita solo con molta fatica a derubricare le omosessualità dal capitolo delle perversioni o delle devianze sessuali.

⁴⁶ Importanti al riguardo le considerazioni di A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, trad. it., Bologna 1995.

tradizione biblica ha visto operarsi al suo stesso interno il passaggio dalla segregazione della sessualità umana dentro l'ontologia del sacro a una sua desacralizzazione in chiave etica, ma anche il passaggio da un'etica delle azioni a un'etica del cuore, cioè della coscienza.⁴⁷ Per questo, anche se molto è già stato fatto per ripensare biblicamente l'omosessualità, non basta.⁴⁸

L'espressione 'terzo sesso' non vuole dunque legittimare una presunta devianza, ma piuttosto indicare quel 'sesso-altro' che, liberato da una visione segregante della sessualità umana e della relazione sessuale, si costruisce in una molteplicità di varianti identitarie e relazionali. Quel 'sesso altro', perché in continua costruzione. Quel sesso che, per dirla con Giddens, piuttosto che una condizione di fatto da accettare è qualcosa che ciascuno ha e coltiva: «la sessualità funziona come un tratto malleabile dell'essere, un nesso primario fra il corpo, l'identità di sé e le regole sociali».⁴⁹ Se, come mostra ampiamente Giddens, la sessualità oggi è divenuta una 'proprietà' potenziale degli individui, una caratteristica malleabile, pronta ad essere modellata in svariate maniere, perché il controllo delle nascite consente di svincolare il sesso dalla procreazione,⁵⁰ allora 'il terzo sesso' rimanda all'intera gamma delle relazioni tra persone, siano esse riproduttive o meno, eterosessuali o meno, prevedano esse o meno di esplicitarsi in termini genitali o di risolversi piuttosto nell'astinenza ascetica.

Accanto e insieme al 'secondo sesso', allora, 'il terzo sesso' lancia a mio avviso all'interpretazione biblica un'interrogazione, divenuta ormai imprescindibile.

⁴⁷ È ormai del tutto chiaro che nella Bibbia i riferimenti all'omosessualità non sono molti, e che sono legati a precisi contesti, giuridico-sacrali (Lev 18 e 20), ma anche narrativi (Gen 19,7-8 e Gdc 19,23-24). Risulta da questi ultimi che, pur di non favorire l'omosessualità, considerata 'infamia', si ritiene preferibile la violenza sulle donne, fino a legittimare lo stupro. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, solo la tradizione paolina contiene riferimenti all'omosessualità, inserita in una lista di vizi (1Cor 6,9 e 1Tm 1,10) oppure come espressione di peccato (Rm 1,18-32). Non entriamo qui nell'interpretazione contestualizzata di questi testi: ci limitiamo solo a ribadire che omofobia e tolleranza rispetto alla violenza sulle donne vanno presi in esame insieme.

⁴⁸ Interessante vedere il diverso approccio al tema tra V.P. FURNISH et al. (edd), *Bibbia e omosessualità*, trad. it., Torino 2002, oppure Th. RÖMER - L. BONJOUR (edd), *L'omosessualità nella Bibbia e nell'antico Vicino Oriente*, trad. it., Torino 2007, o anche I. HIMBAZA - A. SCHENKER - J.-B. EDART (edd), *L'omosessualità nella Bibbia*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 2007.

⁴⁹ A. GIDDENS, *La trasformazione*, p. 23.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 36.

4. *Conclusione*

Sono del tutto convinta che le scienze umane impongano oggi all'esegesi dei testi genesiaci un confronto analogo a quello che hanno già imposto alla Chiesa sia la teoria copernicana e il contraddittorio epistemologico tra teologia e scienze fisiche in epoca moderna sia, più recentemente, il darwinismo e lo sviluppo delle scienze biologiche.

In quei casi si è trattato di ridiscutere l'impianto tolemaico o quello della biologia classica alla base dell'intero sistema teologico. Oggi non si può pretendere di mettere la toppa nuova delle acquisizioni che vengono dalle neuro-scienze e dalle socio-scienze sul vestito vecchio della manualistica tradizionale, ancora centrata sulla successione tra creazione e peccato, oppure su quello di un'antropologia teologica che fa della metafisica dei sessi una sorta di mistica.

A coloro che ritenessero che gli interrogativi indotti dalla fine del monosessismo e dell'eterosessismo possono minare, oltre alle basi della civile convivenza, anche i fondamenti della fede nel Dio della Bibbia, basta ricordare che l'ordine di Giosué al sole di fermare il suo cammino è stato già da tempo ricondotto alla sua reale potenzialità di significato e lo stesso vale per l'idea di una *creatio ex nihilo* di ciascuna delle realtà naturali. Ciò nonostante, la fede nel Dio biblico, creatore del cielo e della terra, non è ancora venuta meno.

Estatici e selvaggi: pratiche di «cross dressing» in alcuni esempi tratti dalla storia delle religioni

di Anna-Katharina Höpflinger

1. *L'abbigliamento come sistema di comunicazione*

Nel contesto occidentale, in cui questo saggio si inserisce, l'abbigliamento gioca un ruolo importante sia per la costruzione del genere che per i riferimenti alla sessualità. Nella quotidianità, generi diversi si distinguono non sulla base di caratteristiche fisiche, visto che queste di solito non sono visibili, bensì grazie a segnali trasmessi con l'abbigliamento.¹ Con ciò si intende evidenziare come quanto viene comunicato tramite l'abbigliamento non dipenda direttamente dall'abito stesso, dal suo materiale, dal colore ecc., ma dalla relazione tra questo e la persona che porta un determinato vestito, il suo corpo, il suo inserimento sociale, la sua visione del mondo.² La comunicazione legata all'abbigliamento può quindi – sempre all'interno del nostro contesto culturale specifico – essere considerata come un mezzo di informazione basilare per la costruzione dell'immagine di sé e dell'altra persona.³ Tale meccanismo legato all'abbigliamento presenta un aspetto automatico, ineluttabile, visto che opera in modo immediato, come afferma Craik: «Che lo si voglia o no, la moda esercita una forte influenza sulla gente – persino su chi la evita».⁴

Traduzione di Daria Pezzoli-Olgati.

¹ Cfr. G. LEHNERT, *Wenn Frauen Männerkleider tragen. Geschlecht und Maskerade in Literatur und Geschichte*, München 1997, p. 25.

² Cfr. S. WÜRTZ - R. ECKERT, *Aspekte modischer Kommunikation*, in H. WILLEMS - M. JURGA (edd), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998, pp. 177-191.

³ Cfr. *ibidem*, pp. 177 ss.

⁴ J. CRAIK, *The Face of Fashion. Cultural Studies in Fashion*, London 1994, p. IX.

Seguendo S. Würz e R. Eckert l'abbigliamento può così essere definito come mezzo di comunicazione che opera con segnali legati al vestire. Questi segnali determinano la codificazione di certi contenuti;⁵ tale sistema di comunicazione è caratterizzato dall'importanza dell'aspetto performativo. Ciò implica che l'abbigliamento, se non si tiene conto del momento centrale dell'azione performativa, rappresenta solo un aspetto parziale di tutto il sistema del vestire. In vista delle fonti storico-religiose di cui si tratterà più avanti, le azioni performative sono qui comprese come «azioni intraprese da attori/caratteri al fine di raggiungere l'oggetto dei loro scopi/valori».⁶

Un'ulteriore caratteristica del sistema dell'abbigliamento particolarmente significativa per il presente contributo è data dalla costante interazione tra produzione, decodificazione e ricezione dei segni legati all'abbigliamento.⁷ La premessa per la decodificazione dei segni legati al vestire è costituita dalla conoscenza della dimensione normativa di questi processi di comunicazione. Tuttavia proprio i codici legati all'abbigliamento sono caratterizzati da una vaghezza di contenuto e da un impiego polisemico,⁸ come emergerà chiaramente negli esempi che seguono.

La comunicazione legata alla moda gioca un ruolo anche all'interno delle religioni; tra queste due sfere si possono osservare correlazioni pluridimensionali.⁹ Anche la religione è qui definita come un sistema di comunicazione.¹⁰ A differenza dell'abbiglia-

⁵ Cfr. S. WÜRTZ - R. ECKERT, *Aspekte*, pp. 177-191; per un approccio all'abbigliamento incentrato sulla comunicazione cfr. J. CRAIK, *The Face of Fashion*; M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 2007, pp. 129-132; R.P. RUBINSTEIN, *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*, Boulder (CO) 1995; W. KOCH-MERTENS, *Extended Fashion. Mode als Ausdruck eines neuen Körperverständnisses*, in C. PANTELLINI - P. STOHLER (edd), *Body Extensions. Art, Photography, Film, Comic, Fashion*, Stuttgart 2004, pp. 166-179; J. VAN ROOIJEN, *Mode nach Körpermass und darüber hinaus*, in C. PANTELLINI - P. STOHLER (edd), *Body Extensions*, pp. 180-184; H. SCHLAFER, *Kleidersprache. Über die Mode. Mit Illustrationen von Friederike Gross*, Zürich 2005; A.-K. HÖPFLINGER, «Mehr verschandelt als verwandelt». *Kleidung als Medium der Geschlechterkonstruktion in religiösen Symbolsystemen*, in A.-K. HÖPFLINGER - A. JEFFERS - D. PEZZOLI-OLGIATI (edd), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen 2008, pp. 243-255.

⁶ S. FRANGOULIDIS, *Roles and Performances in Apuleius' Metamorphoses*, Stuttgart 2001, p. 7.

⁷ Cfr. S. WÜRTZ - R. ECKERT, *Aspekte modischer Kommunikation*, pp. 179 ss.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 184.

⁹ Sulla complessa interazione tra abbigliamento e religione si veda L.B. ARTHUR, *Religion, Dress and the Body*, Oxford 1999.

¹⁰ Per una definizione di religione in quanto sistema di comunicazione cfr. ad esempio F. STOLZ, *Religion und Rekonstruktion*, Göttingen 2004, pp. 103-116.

mento, la religione, considerata come sistema di comunicazione, non è determinata in modo decisivo tramite l'atto performativo, quanto piuttosto tramite la sua funzione di rappresentazione del mondo che si realizza nella determinazione di un orientamento globale.¹¹

Nel presente contributo l'interazione tra la comunicazione dell'abbigliamento e della religione è approfondita con un'analisi di stampo narrativo di due testi tratti dalla storia delle religioni. La scelta cade su due esempi incentrati sul motivo del *cross dressing*. Con questo termine si allude alla correlazione tra i contenuti della comunicazione legata al vestire e le immagini specifiche del corpo e dell'appartenenza di genere.¹² Nel motivo del *cross dressing* si constata un legame indissolubile con la corporeità. La dialettica tra un tipo di abbigliamento che fa riferimento a determinati ruoli di genere e un corpo che, seguendo la visione sociale dominante, non si inserisce in questo schema, dà adito a una particolare percezione e una messa in discussione dell'appartenenza di genere appunto tipica del *cross dressing*.¹³

Al centro di questo contributo stanno due fonti eterogenee, provenienti da ambienti culturali distinti. Dapprima considererò una breve sezione del romanzo romano *Metamorfosi* o *L'asino d'oro*¹⁴ di Apuleio di Madaura (125-170). In questo passo emerge il motivo del sacerdote castrato della dea siria. In seguito ci occuperemo del tema della donna travestita da uomo, precisamente da marinaio, nel racconto di viaggio di L.-A. de Bougainvilles, *Voyage autour du monde*.¹⁵

Seguendo un procedimento di stampo narrativo, entrambi i testi sono letti con particolare attenzione per l'aspetto semantico

¹¹ In questo contributo mi oriento alla definizione di religione formulata in F. STOLZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 2001, p. 33.

¹² L'opera principale sul *cross dressing* è M. HIRSCHFELD, *Die Transvestiten. Über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischem und historischem Material*, Berlin 1910; come introduzione al contesto storico si veda G. LEHNERT, *Wenn Frauen Männerkleider tragen*; R. DEKKER - L. VAN DE POL, *Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte*, Berlin 1990.

¹³ Cfr. G. LEHNERT, *Wenn Frauen Männerkleider tragen*, p. 14.

¹⁴ Entrambi i titoli sono tramandati: *Asinus aureus* da Agostino e Fulgenzio, *Metamorphoseon libri* dal manoscritto Laurentianus 68,2 del XI secolo. Sulla vita e l'opera di Apuleio cfr. S.J. HARRISON, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford 2000. Il romanzo di Apuleio si ispira a un modello in greco. Cfr. E. FANTHAM, *Roman Literary Culture. From Cicero to Apuleius*, Baltimore (MD) 1996, pp. 252-263.

¹⁵ L.-A. DE BOUGAINVILLES, *Voyage autour du monde, par La Fregate du Roi La Boudeuse, et la Flute l'Etoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769* (Parigi 1771¹).

e per la caratterizzazione diegetica delle figure centrali. L'interesse per la rappresentazione dell'interazione tra il sistema dell'abbigliamento e quello religioso giustifica questo approccio particolarmente attento alla finzione narrativa.¹⁶ L'analisi dei testi si orienta alle questioni seguenti: l'inserimento dei personaggi nella struttura narrativa tramite la loro descrizione, le loro affermazioni e le loro azioni; la caratterizzazione delle figure centrali e della loro messa in scena tramite l'abbigliamento nell'ottica dell'autore e, infine, la funzione del vestito e della religione come elementi costitutivi della narrazione.

I due testi sono considerati come testi di finzione. Il primo è un romanzo: lo sguardo storico mette in dubbio, infatti, l'esistenza degli specialisti religiosi descritti nella prima fonte, almeno nelle fattezze descritte nel testo. Si può ipotizzare che Apuleio, nel suo racconto, riprenda il luogo comune, diffuso in quel tempo, ma fittizio, del sacerdote castrato itinerante.¹⁷

Il secondo esempio si presenta come un diario di bordo. Il viaggio di Louis-Antoine de Bougainville è un fatto avvenuto.¹⁸ Anche il motivo del *cross dressing* può essere messo in relazione con casi storicamente ripercorribili: esistono ricostruzioni attendibili di donne che andarono per mare travestite da marinaio.¹⁹ Perfino il personaggio femminile a cui si fa riferimento in *Voyage autour du monde* sembra sia realmente esistito.²⁰ Ciò nonostante, la sezione scelta non verrà letta come resoconto storico; uno sguardo critico al testo evidenzia infatti una forte elaborazione dell'episodio di *cross dressing* in sintonia con la visione generale dell'autore.²¹

¹⁶ G. GENETTE, *Die Erzählung*, München 1994, pp. 151-188.

¹⁷ Sul *topos* del sacerdote castrato cfr. A. DARBY NOCK, *Eunuchs in Ancient Religion*, in A.K. SIEMS (ed), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt 1988, pp. 58-69; G.M. SANDERS, *Gallois*, in Th. KLAUSER (ed), *Reallexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart 1972, pp. 984-1034; M.J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1977.

¹⁸ Sulla biografia dell'avventuriero si veda M. KIMBROUGH, *Louis-Antoine de Bougainville 1729-1811. A Study in French Naval History and Politics*, New York 1990; J.-E. MARTIN-ALLANIC, *Bougainville. Navigateur. Et les découvertes de son temps*, 2 voll., Paris 1964.

¹⁹ Cfr. R. DEKKER - L. VAN DE POL, *Frauen in Männerkleidern*.

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 39; M. POLK - M. TIEGREEN, *Frauen erkunden die Welt. Entdecken – Forschen – Berichten*, München 2004, p. 60.

²¹ A questo proposito cfr. la sua costruzione del 'nobile selvaggio' in H. RITZ, *Die Sehnsucht nach der Südsee. Bericht über einen europäischen Mythos*, Göttingen 1983, pp. 28-55, qui pp. 41 ss.; G. STEIN, *Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern*,

2. *I sacerdoti della Dea Siria: «cross dresser» castrati in estasi sessuale*

Nel suo romanzo *Metamorfosi* o *L'asino d'oro* Apuleio racconta la storia, narrata in prima persona, di Lucio, un personaggio che, a causa di un incidente di magia, viene trasformato in asino e che in seguito, in forma asinina, vive tutta una serie di avventure. Ad un certo punto è acquistato da un sacerdote itinerante, Filebo, che lo impiega come bestia da soma per trasportare la statua della Dea Siria.²² L'autore dedica ampio spazio alla descrizione esteriore del sacerdote siriano e dei suoi adepti:²³ Filebo è per metà calvo e per metà porta i capelli lunghi con ciocche di riccioli grigi (*Met.* 8,24,2). Durante le danze estatiche e le azioni di autopunizione sulla strada, Filebo e i suoi sacerdoti indossano lunghe tuniche, nastri sul capo e abiti di musselina e seta, ricamati, color zafferano, accompagnati da stivaletti gialli a mezza gamba (*Met.* 8,27,1-2). Questo tipo di calzatura appare come attributo caratteristico per questo tipo di sacerdoti.²⁴ Il viso è truccato con *caenoso pigmento*, un colore fangoso (*Met.* 8,27,1).

Analizzando l'abbigliamento si osserva come Apuleio, nella sua descrizione dei sacerdoti della Dea Siria, combini elementi di provenienza diversa: le lunghe tuniche e il trucco sono tipici dell'abbigliamento delle donne romane, mentre i ricami a forma di lancia oppure il topos degli stivaletti gialli lasciano trasparire uno stile orientaleggiante.²⁵ Questo miscuglio tra elementi provenienti da modi di vestire eterogenei, che fanno riferimento da una parte a una moda femminile e dall'altra ad abiti orientali, nella percezione di Apuleio, è inusuale. Questo mostra come l'autore distingua i sacerdoti siriani dal costume quotidiano in

Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel. Vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1984, pp. 18 ss.; M. KIMBROUGH, *Louis-Antoine de Bougainville*, pp. 89 ss.

²² L'episodio sui sacerdoti si trova in *Met.* 8,24-9,10. La numerazione segue l'edizione APULEIUS, *Der goldene Esel – Metamorphosen, lateinisch-deutsch*, a cura di E. BRANDT e W. EHLERS, München 1980.

²³ Cfr. A.-K. HÖPFLINGER, «*Mehr versandelt als verwandelt*».

²⁴ Cfr. G.M. SANDERS, *Gallos*; M.J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, p. 97.

²⁵ Sulla combinazione degli abiti cfr. G.M. SANDERS, *Gallos*, pp. 1020 ss., M.J. VERMASEREN, *Cybele and Attis*, p. 97. Sull'abbigliamento femminile romano cfr. ad esempio U. SCHARF, *Strassenkleidung der römischen Frau*, Frankfurt a.M. 1994; B.I. SCHOLZ, *Untersuchungen zur Tracht der römischen matrona*, Köln 1992.

due maniere differenti:²⁶ sono specialisti in un campo religioso importato dal Vicino Oriente e non si lasciano inserire nelle categorie di genere ricorrenti. Per evidenziare questi due aspetti Apuleio si serve di un linguaggio specifico. Con il termine *Dea Siria* (per esempio *Met.* 8,24,2; 8,25,3) – il nome proprio della dea non è mai nominato espressamente nel testo – si fa riferimento alla provenienza straniera del relativo culto. Anche per collocare i sacerdoti tra i poli di genere abituali, ricorrono termini specifici: Apuleio designa i sacerdoti come *semiviri*, «mezzi uomini» (*Met.* 8,28,2), e *effeminati*, «effeminati» (*Met.* 8,28,3), e descrive la loro voce come *fracta et rauca et effeminata*, «debole, rauca ed effeminata» (*Met.* 8,26,2).

In questo breve passo Apuleio presenta i protagonisti non solo come adepti di un culto straniero estatico, ma anche come personaggi a metà strada tra il sesso maschile e quello femminile.²⁷ Il miscuglio nell'appartenenza di genere dei protagonisti è realizzato, a livello della descrizione, grazie all'abbigliamento. Tuttavia i sacerdoti siriani sono confrontati con le strutture di genere binarie ricorrenti; essi sono sottomessi a una classificazione sociale dell'appartenenza di genere, non somatica, visto che il testo parte dal presupposto, non ricordato esplicitamente, che siano castrati. Questo aspetto emerge anche nelle annotazioni sui sacerdoti castrati di dee orientali fatte da Arthur Darby Nock: «Gli eunuchi erano comunemente considerati come parte del genere femminile».²⁸ Ciò spiega anche perché Filebo in *Met.* 8,26,1ss., quando si riferisce ai suoi compagni, parla di *puellae*, «ragazze», e usa forme al femminile quando parla di se stesso.

Riprendendo la questione dell'interazione tra abbigliamento, corrispondenti ruoli di genere e religione, in questo testo si constata una stretta relazione tra gli elementi seguenti: il cambiamento del corpo, la correlata trasformazione dell'abbigliamento e dello statuto di genere sono possibili solo all'interno di questo ambito religioso ristretto. Darby Nock descrive la castrazione, e l'attribuzione al genere femminile che ne consegue, come una caratterizzazione

²⁶ Sull'inserimento di Apuleio nel mondo romano cfr. E. FANTHAM, *Roman Literary Culture*, pp. 252 ss.

²⁷ Sul rapporto tra immagini di uomini e donne nelle *Metamorfosi* cfr. C.C. SCHLAM, *Sex and Sanctity. The Relationship of Male and Female in the Metamorphoses*, in B.L. HIJMAN - R.Th. VAN DER PAARDT (edd), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen 1978, pp. 95-105.

²⁸ A. DARBY NOCK, *Eunuchs in Ancient Religion*, pp. 59 ss.

irreversibile dell'attività dello specialista religioso: «l'eunuco si era auto-mutilato ... per poter essere perfettamente adatto a servire per tutta la sua vita l'oggetto della sua devozione».²⁹

L'automutilazione in forma di castrazione induce il cambiamento di genere e l'imposizione della castità – quest'ultima legata a determinate immagini di purezza. In questo modo, sullo sfondo culturale romano, il sacerdote orientale è probabilmente collocato in vicinanza della sacerdotessa vergine (come ad esempio la vestale), come suggerisce Darby Nock.³⁰ La castità gioca un ruolo anche nella sezione di cui ci stiamo occupando: i sacerdoti della dea siria si presentano nello spazio pubblico come casti e puri (*Met.* 8,29,6).

Se, seguendo Darby Nock, si interpreta questo tipo di castità come un *topos* per questo tipo di funzione sacerdotale, allora si comprende la caratterizzazione dei sacerdoti fatta da Apuleio. Tramite il narratore in prima persona, l'autore mette i sacerdoti in una luce prettamente negativa. Essi sono personaggi negativi, sono in preda a forme di estasi ed emozioni negative, non si controllano, sono cattivi, criminali e menzogneri, visto che raccontano oracoli falsi. Inoltre sono insaziabili sul piano sessuale, cosa in netta contraddizione con l'ideale di castità che fingono in pubblico (*Met.* 8,29,6). Ad esempio, si descrive una scena nella quale i sacerdoti seducono un giovane contadino durante un pasto ancora prima della portata principale (*Met.* 8,29,3ss.).

Riassumendo si possono evidenziare i punti seguenti: Apuleio, in questa sezione,³¹ gioca con la tensione tra la messa in scena sul piano delle apparenze dei suoi protagonisti e il loro mondo interiore. Sottoposti a un cambiamento di genere tramite la castrazione, i sacerdoti diventano una forma mista tra uomo e donna. La loro purezza è tuttavia solo un'apparenza; dietro a

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

³⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 62 ss.

³¹ Considerando il contesto narrativo della sezione scelta si osserva come Apuleio faccia riferimento anche ad altri passi del romanzo. Lucio, trasformato, incontra ripetutamente personaggi che non sono quello che dichiarano di essere. Questa tensione tra le varie forme miste dei protagonisti si risolve alla fine grazie alla dea Iside che ritrasforma l'asino in umano. È interessante in questo contesto porre la questione dell'opposizione tra i sacerdoti della dea siria e il culto di Iside, entrambe divinità straniere. Su questo punto cfr. H. HOFMANN, «*Selbstbegründung des Erzählens*» im *Golgenden Esel des Apuleius?*, in B. GREINER - M. MOOG-GRÜNEWALD (edd), *Kontingenz und Ordo. Selbstbegründung des Erzählens in der Neuzeit*, Heidelberg 2000, pp. 15-27.

questa si cela infatti un'insaziabilità sessuale.³² L'abbigliamento, considerato da Apuleio come orribile, è stilizzato a specchio delle attitudini interiori dei protagonisti.

3. *Jeanne Baret, una bestia da soma botanica sull'isola della dea dell'amore*

«Venere è qui la dea dell'ospitalità, il suo culto non tollera misteri ... Erano sorpresi dell'imbarazzo che dimostravamo; i nostri costumi proibiscono questo tipo di ostentazione».³³

Così scrive Louis-Antoine de Bougainville riferendosi all'isola di Tahiti dove trascorre alcuni giorni in occasione del suo giro del mondo. Pensando ad Afrodite/Venere, la dea dell'amore, denomina l'isola «Nouvelle-Cythère».³⁴

Nel suo resoconto, Bougainville, che scrive in prima persona, presenta Tahiti, agli occhi dei marinai e dell'equipaggio delle sue navi *Boudeuse* e *Etoile*, come un paradiso, raggiunto dopo un viaggio estenuante il 6 marzo 1768. Non solo il paesaggio è descritto come incantevole, anche la popolazione indigena è idealizzata: è gentile, allegra e abituata a un atteggiamento libero nei confronti del corpo e in questo modo viene letta sulla scia del 'nobile selvaggio'.³⁵ In queste condizioni paradisiache è inserito anche il fatto che, sempre secondo Bougainville, appena arrivati sull'isola, agli ospiti europei vengono offerte delle donne per scopi sessuali: «Gli uomini ... insistevano per far sì che scegliessimo una donna, la seguissimo a terra, e i loro gesti non equivoci dimostravano il modo in cui avremmo dovuto farne la conoscenza».³⁶ La disinibizione sessuale degli indigeni genera l'episodio di *cross dressing* al centro della nostra attenzione.

Con l'equipaggio di Bougainville viaggia il botanico e medico Philibert Commerson.³⁷ Lo accompagna un giovane assistente, Jean

³² Cfr. *ibidem*, p. 23.

³³ L.-A. DE BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, Paris 1999, p. 106.

³⁴ *Ibidem*, p. 116.

³⁵ Cfr. H. RITZ, *Die Sehnsucht nach der Südsee*, pp. 28-55; G. STEIN, *Die edlen Wilden*, pp. 18 ss.; M. KIMBROUGH, *Louis-Antoine de Bougainville*, pp. 89 ss.

³⁶ Citazione da L.-A. DE BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, p. 99.

³⁷ È nota una lettera di Commerson all'astronomo Lalande in cui si descrive il soggiorno a Tahiti. La lettera fu pubblicata nel 1769 in «*Mercure de France*», pp. 197 ss. Se ne trova un estratto in G. STEIN, *Die edlen Wilden*, pp. 197-201.

Baré. I due raccolgono durante tutta la spedizione un gran numero di piante e campioni vegetali sconosciuti fino a qual momento.³⁸ Bougainville descrive Baré come uno scienziato naturalista molto diligente che non scansa il duro lavoro e che per questo è soprannominato da Commerson *bête de somme*, bestia da soma.³⁹

Nel momento in cui Baré sbarca a Tahiti, egli è immediatamente circondato da indigeni maschi che lo trattano come donna e lo desiderano sessualmente: «Appena Baré ... ebbe messo piede a terra, gli abitanti di Tahiti lo circondano, gridano che è una donna e vogliono farle gli onori dell'isola».⁴⁰ Baré viene riportato al sicuro sulla nave, ma l'episodio permette di svelare il segreto del giovane botanico. Jean Baré si chiama in realtà Jeanne Baret ed è una donna travestita da uomo. Bougainville, stando al suo resoconto,⁴¹ indaga e apprende così che la ragazza è un'orfana proveniente dalla Borgogna. Caduta in una situazione finanziariamente precaria dopo aver perso un processo, avrebbe deciso di travestirsi da uomo e, per curiosità, di arruolarsi nell'equipaggio di Bougainville. Questi si presenta come esempio di generosità e consente a Jeanne di continuare il viaggio sull'*Etoile*. Con tono derisorio il comandante annota: «Bisogna convenire che se i due vascelli avessero fatto naufragio su un'isola deserta di questo vasto oceano, Baré avrebbe subito un destino [*chance*] singolare».⁴² È chiaro che la *chance* è indiscutibilmente di carattere sessuale.

Già in questo breve scorcio del resoconto di viaggio si delinea il ruolo della sessualità come un aspetto centrale della cultura tahitiana, improntata sulla libertà.⁴³ Bougainville, viaggiatore degli oceani, lavora su concetti dualistici: presuppone costruzioni di genere binarie e un orientamento eterosessuale generale. Gli indigeni sono molto generosi e offrono le loro donne; gli europei, invece, conoscono una chiara ripartizione del lavoro e delle gerarchie tra i sessi, che si rivela, non da ultimo, nel fatto che le donne possano al massimo andare per mare come passeggiare. Jeanne Baret rompe questi schemi: viaggia travestita da uomo e

³⁸ Cfr. M. POLK - M. TIEGREEN, *Frauen erkunden die Welt*, pp. 60 ss.

³⁹ Cfr. L.-A. de BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, p. 139.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, pp. 139 ss.

⁴² J.-E. MARTIN-ALLANIC, *Bougainville. Navigateur. Et les découvertes de son temps*, II, Paris 1964, p. 721.

⁴³ Cfr. H. RITZ, *Die Sehnsucht nach der Südsee*, pp. 41-55.

impedisce agli indigeni di «farle gli onori dell'isola». La rottura degli schemi è data dall'abbigliamento, che funge da travestimento.

Bougainville gioca qui sulla differenza tra visitatori civilizzati e nobili selvaggi.⁴⁴ I primi non riconoscono il travestimento, essendo troppo immersi nelle regole sulla ripartizione dei ruoli di generi e sulla sessualità. I 'selvaggi', invece, presentano un'attitudine naturale – la natura è qui da intendere come opposizione al mondo civilizzato – che permette loro di mettere a nudo aspetti formali come l'abbigliamento.⁴⁵ In questo passo si può constatare una separazione tra un genere biologicamente corretto e un genere costruito socialmente. Il secondo intrattiene una relazione più stretta con la civiltà, l'abbigliamento e il comportamento, mentre il fondamento biologico, in questo caso, viene riconosciuto solo da persone in stato naturale.

Queste annotazioni mostrano come la distinzione fondamentale che caratterizza la descrizione di Bougainville sia quella tra cultura e natura. Tale distinzione, però, non impedisce la messa in evidenza anche di paralleli tra questi due mondi. In questo contesto è particolarmente interessante il ruolo di Baret: in quanto botanica appartenente alla civilizzazione, studia la natura; nello stesso tempo nasconde il suo sesso naturale – almeno secondo la visione di Bougainville – scambiando i codici del vestire. Questo personaggio non solo gioca sulle costruzioni di genere, bensì si pone in modo trasversale tra dimensioni come la natura e la cultura.

Su questo piano si inserisce il tema della religione, compresa come un sistema di orientamento globale.⁴⁶ Le categorie di natura e cultura utilizzate da Bougainville servono, nella sua prospettiva, da una parte come elementi per caratterizzare la sua cultura e quella estranea dei 'selvaggi', dall'altra come spiegazione generale del comportamento e del carattere di entrambe le popolazioni. Natura e cultura sono dimensioni globali all'interno della visione del mondo del comandante. A queste egli associa valori morali come quello dei 'nobili selvaggi':⁴⁷ pur essendo presentato come desiderabile, lo stato di natura per le persone

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 41 ss.

⁴⁵ Cfr. R. DEKKER - L. VAN DE POL, *Frauen in Männerkleidern*, p. 39.

⁴⁶ A questo proposito si veda F. STOLZ, *Grundzüge*, p. 33; F. STOLZ, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001.

⁴⁷ Cfr. G. STEIN, *Die edlen Wilden*, pp. 9 ss. e 19.

civilizzate non è raggiungibile, non è nemmeno realizzabile, ma può essere oggetto di studio.

L'isola di Tahiti presentata da Bougainville assume, nell'ottica delle scienze delle religioni, il significato di un mondo opposto.⁴⁸ L'isola è caratterizzata in modo radicalmente diverso dal mondo a lui noto: i tratti paradisiaci, il rapporto disinvolto con la sessualità, la lettura di codici sociali contraddistinguono il mondo opposto degli indigeni e delle indigene. Questo mondo appare estraneo ai visitatori; esso per loro rimane, nonostante l'indiscussa bellezza, irraggiungibile e ambivalente. La storia di Jeanne Baret si inserisce perfettamente su questo sfondo. Anche lei non è un'apparizione quotidiana, visto che partecipa a una circumnavigazione terrestre, un'avventura fuori dal comune, pericolosa, anch'essa presentata come una specie di mondo opposto.

In questa sezione tratta dal *Voyage autour du monde* si riscontra un'interazione complessa tra coppie di concetti come verità e inganno, uomo e donna, cultura e natura, quotidianità e mondo opposto. La giovane botanica è descritta come personaggio che può, rappresentandole, essere facilmente inserito in tutte queste categorie.

4. *Confronto tra le fonti*

I testi scelti incentrati sul tema dell'interazione tra abbigliamento e religione contengono due motivi molto eterogenei di *cross dressing*. Nel primo lo sguardo è incentrato su specialisti religiosi che l'autore colloca tra i generi femminile e maschile a causa della trasformazione fisica subita e dalla forma di abbigliamento che li contraddistingue. Nonostante siano collocati tra i due generi, i sacerdoti della dea siria sono comunque misurati sempre ad essi.⁴⁹ Nella sezione di testo considerata l'abbigliamento serve a inscenare e connotare lo statuto speciale dei sacerdoti. Apuleio utilizza il vestito come strumento, come mezzo di comunicazione che demarca una costellazione religiosa specifica. Contemporaneamente l'autore strumentalizza l'aspetto esteriore, che il narratore

⁴⁸ Su questo concetto si veda F. STOLZ, *Religion und Rekonstruktion*, pp. 28-44.

⁴⁹ Cfr. A. DARBY NOCK, *Eunuchs in Ancient Religion*, pp. 59 ss.; C.C. SCHLAM, *Sex and Sanctity*, pp. 95-105.

dichiara bruttissimo, come specchio dell'attitudine interiore dei personaggi. Questo esempio illustra l'impiego polisemico della comunicazione legata all'abito evidenziata da Würtz e Eckert.⁵⁰

Nel secondo esempio si descrive una donna, specialista in botanica, travestita da uomo, il cui abito è messo in scena come travestimento che solo le indigene e gli indigeni tahitiani, grazie al loro intuito naturale, riescono a svelare come tale.

In entrambe le fonti si cristallizza un'interazione tra abbigliamento, ruoli di generi e sessualità: nella descrizione dei sacerdoti della dea siria, Apuleio crea una tensione tra la messa in scena pubblica dei protagonisti e la rottura nascosta dei valori che essi stessi incarnano ufficialmente nel loro ruolo religioso. Il vestito sottolinea la castrazione e la corrispondente castità. Però, alla luce della valutazione negativa del narratore, il vestito diventa nello stesso tempo anche sintomo della corruzione morale dei sacerdoti. Mentre il comportamento sessuale dei sacerdoti presentati da Apuleio è valutato in modo negativo, quello dei tahitiani nel testo di Bougainville è considerato sì come strano, ma ciò nonostante come fondamentalmente positivo.

Accomuna le due fonti un'attenzione per la sessualità incentrata sulla distinzione binaria dei sessi. La rottura dei limiti tra le categorie bipolari è gestita, nei due testi, in modi differenti: Apuleio la critica, Bougainville la corregge.

Riassumendo vorrei sottolineare la particolarità di ogni fonte nel trattare il motivo del *cross dressing*. Se in Apuleio si gioca su una relazione lineare tra aspetto esteriore e attitudine interiore e sul rovesciamento dei valori corrispondenti, in Bougainville il motivo del *cross dressing* è correlato al carattere di mondo opposto che caratterizza la presentazione di Tahiti.

Queste osservazioni si riallacciano alla tesi, formulata all'inizio, secondo cui l'abbigliamento può essere letto come mezzo di comunicazione all'interno di un sistema religioso. Il *cross dressing* è, in entrambi gli esempi, un riferimento che si estende oltre il mero vestito, toccando valori morali nel caso dei sacerdoti in Apuleio, oppure la distinzione tra mondo civilizzato e naturale in Bougainville.

L'ipotesi di lavoro è utile, anche se a questo punto necessita di alcune precisazioni. Ho posto la domanda dei codici che si

⁵⁰ Cfr. S. WÜRTZ - R. ECKERT, *Aspekte modischer Kommunikation*, p. 184.

fondano sull'abbigliamento, senza però considerare direttamente delle fonti 'tessili', cioè i vestiti stessi. La relazione tra abbigliamento e religione è analizzata sul piano della descrizione del testo; le affermazioni su abbigliamento, religione e ruoli di genere derivano da elaborazioni letterarie. Questo comporta un lavoro su tre piani: quello dei fatti oltre il testo, quello dell'elaborazione letteraria e quello dell'analisi scientifica improntata sul modello teorico scelto.

Nella dialettica tra questi tre piani sono da rilevare ulteriori aspetti. Le affermazioni sull'abbigliamento incontrate nei testi sono filtrate, inserite in un chiaro contesto e connotate in una data direzione all'interno della finzione letteraria. Ciò comporta un'interazione tra la rielaborazione del testo letterario e il linguaggio scientifico impiegato. Concetti presenti nella fonte sono ripresi e trasformati all'interno del linguaggio scientifico. L'esempio di 'natura' e 'cultura' in Bougainville è qui particolarmente istruttivo.⁵¹ Anche se ho cercato di rimanere aderente ai testi, le questioni poste e l'approccio al testo non derivano direttamente dalle fonti, ma sono proiettate su di loro dall'esterno.

La messa a fuoco del rapporto tra abbigliamento, religione e ruoli di genere è quindi generata dalla domanda di fondo rivolta alla fonte. Questo aspetto è rilevante perché permette di tematizzare un ulteriore livello dell'approccio storico-religioso: il rapporto tra il testo antico e la questione elaborata nel contesto attuale. Sebbene lo sguardo alla fonte antica sia contraddistinto da una distanza temporale, esso non è sradicato, non è uno sguardo in questo senso 'oggettivo', ma chiaramente inserito in un discorso scientifico contemporaneo.⁵² I modelli teorici e metodologici impiegati da una parte, ma anche immagini politico-sociali contemporanee implicite all'interesse di fondo, limitano e danno forma alle questioni rivolte al testo. Del resto, sono forse proprio tali premesse che rendono possibile la rivisitazione delle fonti in questa chiave.⁵³

⁵¹ Cf. D. PEZZOLI-OLGIATI, «*Spieglein, Spieglein an der Wand*». *Rekonstruktionen und Projektionen von Menschen- und Weltbildern in der Religionswissenschaft*, in A.-K. HÖPFLINGER - A. JEFFERS - D. PEZZOLI-OLGIATI (edd), *Handbuch Gender und Religion*, pp. 41-52.

⁵² Cfr. F. STOLZ, *Grundzüge*, p. 36.

⁵³ Sulla costruzione dell'antichità cfr. P. BAHN - M. BEARD - J. HENDERSON, *Wege in die Antike. Kurze Einführung in die Archäologie und die Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1999; R. ETIENNE - F. ETIENNE, *The Search for Ancient Greece. New Horizons*,

Tutto questo mostra la pluridimensionalità e l'attualità della questione: l'approccio a materiali di epoche passate può essere, almeno implicitamente, un sintomo di interessi contemporanei per l'interazione tra i ruoli di genere da una parte e l'abbigliamento, la religione e la sessualità dall'altra.

London 2000; F. Stolz, *Grundzüge*, pp. 39 ss. Queste questioni possono essere riferite anche a epoche più recenti.

Essere creatura, diventare umano: una critica a Oliver O'Donovan

di Gerard Loughlin

Introduzione

Il moralista cristiano Oliver O'Donovan e la filosofa femminista Judith Butler potrebbero sembrare un'improbabile accoppiata: entrambi, tuttavia, ci forniscono racconti simili di come l'identità umana si formi nelle società moderne. Per Butler l'identità si produce attraverso la performatività, cioè l'incessante ripetizione di discorsi *gendered*, sul corpo e nel corpo: una scrittura corporea che produce un forte senso del sé. Ne consegue che l'identità è un artificio, un plasmare mediante discorsi spontanei e – talvolta – tramite interventi individuali e di gruppo su tali discorsi: opera di una parodia che trascina il sociale verso nuove formazioni e differenti costellazioni.

Allo stesso modo si esprime O'Donovan, il quale vede una costruzione artificiosa del sé nella società moderna, attraverso il discorso e la tecnologia. Nel suo breve scritto *Begotten or Made?* (1984), e relativo opuscolo, *Transsexualism and Christian Marriage* (1982), O'Donovan è particolarmente interessato ad argomentazioni mediche e tecnologiche. Egli individua nella persona transessuale un esempio dell'artificiosità – la costruzione sociale – di tutte le identità sessuali, addirittura un modo per la costruzione della 'natura' stessa. Dal momento che alcune persone possono scegliere il proprio sesso, vediamo come tutti e tutte – in un certo senso – hanno scelto il proprio, per il motivo molto

Traduzione di Giovanni Pernigotto.

Questo saggio è una versione estesa di un intervento presentato per la prima volta al meeting «Queer Theory and LGBT Studies in Religion Consultation» dell'American Academy of Religion tenutosi a Washington nel 2006.

semplice che potevano farlo, se lo desideravano. Il 'naturale' è solo un caso particolare di artificiosità.

Ma O'Donovan prende le distanze da Butler nel deplorare la costruzione moderna dell'identità sessuale, la modificazione artificiale dei corpi e dei loro desideri, la produzione di inclinazioni e di pratiche non tradizionali. Inoltre, O'Donovan considera la generazione sociale di identità umane fondamentali uno sviluppo, e una possibilità, dei tempi recenti, mentre Butler sostiene che l'identità umana sia sempre stata prodotta in tal modo: il nostro essere ci è sempre stato 'comunicato'. I testi di O'Donovan risalgono a partire dai primi anni Ottanta e forse oggi egli offrirebbe argomenti diversi, o persino conclusioni diverse, ma la sua critica della cultura tecnologica è ancora importante, mentre la collocazione delle persone *transgender* e delle altre realtà *queer* rimane un tema contestato all'interno di molte Chiese cristiane.¹

Come O'Donovan comprende bene, la (ri-)costruzione moderna dell'essere umano mediante discorsi (e tecniche) di ordine medico-sociale richiede che la teologia cristiana ripensi l'essere umano in divenire. E Butler ci permette di considerare – e di comprendere – questa creatura in evoluzione come profondamente *queer* o, per dirla in altri termini, come aperta al futuro. Ma niente di tutto ciò, a mio giudizio, si deve distaccare dalle profonde intuizioni della tradizione cristiana quando questa considera l'essere umano come la creatura che è chiamata all'infinito, trovandovi il suo proprio *telos*. La teologia ha già riflettuto sul fatto che la nostra 'costruzione' avviene attraverso la parola, e sul fatto che il nostro divenire (evoluzione) avviene attraverso il desiderio (eros), e ha già definito questo essere con il nome di 'creatura'.

Per molti versi, la discussione che segue è un esempio di *queer theology*. Innanzitutto, e forse soprattutto, essa è *queer* perché cerca di destabilizzare stabilità presunte, e di scoprire quello che Jacques Derrida ha chiamato il gioco della *différance* all'interno di testi e discorsi proposti come ovvii e naturali,

¹ Per una discussione più recente su questioni di sessualità si veda O. O'DONOVAN, *A Conversation Waiting to Begin. The Churches and the Gay Movement*, London 2009. La 'transessualità' è brevemente menzionata a p. 28. Come suggerisce il titolo, il libro auspica un dibattito aperto circa l'omosessualità all'interno della Chiesa Anglicana e che le persone omosessuali si facciano avanti e parlino dell'esperienza gay, sebbene O'Donovan, spesso, intenda parlare a loro nome. Il libro di O. O'Donovan è stato pubblicato prima negli USA come O. O'DONOVAN, *Church in Crisis. The Gay Controversy and the Anglican Communion*, Eugene (OR) 2008.

raccomandazioni di buon senso. Come tale, la *queer theology* è assai simile alla *queer theory* da essa ripresa. Non si può negare che la *queer theology* impari e prenda a prestito da un precedente discorso, o da un insieme di discorsi. Non può fingere una qualche originalità a questo riguardo. Ma ciò preoccuperà solamente le persone che pensassero che la teologia debba e possa esistere senza gratitudine, perché non debitrice ad altri discorsi, come fosse un discorso completamente *sui generis*. Ma ogni discorso è dipendente da altri, e così la *queer theology* prende la *queer theory* e la applica in ambito teologico, non contro il discorso teologico, bensì a suo favore.²

La *queer theory* destabilizza la certezza, rivelandone una già precedente instabilità, e mostrando come fosse stata raggiunta solo una parvenza di stabilità, oltre che evidenziando il costo di tale realizzazione: l'offesa alle vite da essa danneggiate. Questo rappresenta una gran parte del lavoro intrapreso dalla teorica *queer* americana Judith Butler, la cui già menzionata nozione di 'performatività' articola il modo in cui varie retoriche – e i contesti sociali nei quali sono utilizzate e in cui trovano giustificazione – operano per stabilire una molteplicità di dicotomie normative, specialmente quella riguardante il maschile e il femminile.³ Questo è il punto dove la sua opera lancia la sfida più importante, poiché tenta di dimostrare che il sociale produce il naturale, piuttosto che il contrario. Butler inverte il rapporto di causa ed effetto. La prima si dimostra essere l'effetto di ciò che comunemente viene considerata, appunto, come la sua causa. Non è che i corpi diano origine ai discorsi di genere, ma sono quest'ultimi a generare i corpi sessuati. Dare senso a questa affermazione è uno degli obiettivi principali del criticismo dell'opera di Butler, anche nei suoi stessi scritti. Essi, infatti, sembrano sottintendere un certo idealismo che rinnega ciò che è dato, ovvero la materialità del corpo, che Butler invece sembra così preoccupata di proteggere. Il problema è perfettamente centrato nel titolo del suo libro, *Corpi che contano*.⁴ Ma secondo la mia interpretazione, Butler non nega

² Per una discussione più dettagliata circa la *queer theology* si veda G. LOUGHLIN, *What is Queer? Theology After Identity*, in «Theology and Sexuality», 14 (2008), 2, pp. 143-152.

³ Per un'introduzione alla performatività si veda J. BUTLER, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it., Firenze 2004.

⁴ Cfr. J. BUTLER, *Corpi che contano: i limiti discorsivi del «sesso»*, trad. it., Bologna 1996.

mai la natura data dei corpi materiali, ma afferma solamente come essa venga portata a livello di conoscenza mediante discorsi che rendono intellegibile ciò che è già noto: in questo ‘fare e disfare’ noi in realtà ‘facciamo e disfiamo’ il corpo stesso. A venir ‘fatte e rifatte’ sono le vite di persone in carne e ossa.

È proprio perché è il discorso a costruire il nostro mondo – le ripetute pratiche e retoriche della performatività che fondano le nostre realtà naturali e sociali – che la *queer theory* tocca pure la politica e la morale. La teoria è *queer* sia nel senso che riesce a rendere strano ciò che viene considerato quotidiano e dato per scontato, ma anche perché si occupa di quei corpi e di quelle vite che non soddisfano le aspettative della normalità. Reclama giustizia per le persone che vengono dette *queer*: quelle offese come diverse e perché diverse. La *queer theory* è il capovolgimento dell’insulto. Essa riabilita un termine che esprime un oltraggio, trattando come positivo ciò che prima era considerato negativo.⁵ Essa, inoltre, restituisce il termine non sotto forma di replica all’insulto, ma come identità condivisa, poiché scopre che il ‘normale’ non è altro che un grido nei confronti del suo ‘opposto’. Il normale è solamente ciò che dichiara fermamente di non essere *queer*, affermandosi come normalità nel rifiuto della propria alterità. L’altro, però, non smette di essere presente, come ciò che deve essere rifiutato, come l’oscurità rimane necessaria perché esista la luce.

Ma ‘capovolgere’ piuttosto che restituire l’insulto resta un gioco pericoloso, dato che le performatività che formano una società sono sempre in transizione, ricostruendosi continuamente, come pure ricostruiscono le nostre vite. Il termine ‘gay’ è stato in un primo momento offensivo, poi descrittivo; si è trasformato da insulto in orgogliosa identificazione.⁶ Oggi, tuttavia, continua ad avere un significato denigratorio. ‘È così gay’, si dice di ciò che è debole, noioso, blando. Se l’atteggiamento conservatore prima si opponeva alla parola ‘gay’ – che in inglese aveva un sostanziale significato di ‘allegro’ o ‘felice’ – usata per identificare una tendenza sessuale aborrita, ora quella tendenza si contrappone a quello stesso nome, utilizzato per indicare l’incapace e il disperato.

⁵ Si veda, inoltre, D. ERIBON, *Insult and the Making of the Gay Self*, Durham (NC) 2004.

⁶ *Gay* in inglese significava anche ‘felice’ e ‘delizioso’.

Il linguaggio e il suo significato subiscono un costante cambiamento, e le definizioni durano spesso lo spazio di un giorno, di un periodo o di un particolare momento storico, un gesto politico passeggero. Lo stesso vale per *queer*. È un termine di passaggio, e intende esserlo. Difatti, affermando la natura contingente di tutte le identità – il loro essere legate a stabilità solo momentanee – la *queer theory* cerca di evitare il formarsi di un'altra identità sostanziale, una forma prestabilita che a piacere possa essere distrutta, destrutturata o disfatta. Vuole essere qualcosa di più di un altro termine per indicare la persona omosessuale o gay, opposta ad una persona eterosessuale, sebbene sia spesso utilizzato in questo senso. *Queer* – come dinamica di pensiero – intende rimanere un concetto vago e inafferrabile, un movimento di indeterminazione e possibilità, sfuggente ed eternamente 'altro'. E la *queer theology* – distinta dalla teoria e dai suoi obiettivi – guarda oltre se stessa in forza di tale dinamismo e di tale libertà, rinvia a qualcosa a cui possa partecipare, sebbene rimanendone costantemente separata.

La teologia è sempre invocazione di ciò che essa nomina e non riesce mai a nominare, il *theos* a cui si rivolge, come suo destinatario ultimo. La teologia è chiamata a dar conto del mistero del mondo. La *queer theology* intende sostenere che tutta la teologia sia *queer*, ovvero allo stesso tempo 'straniera' e trasgressiva. La teologia resta scettica nei confronti delle certezze laiche, e mette in discussione le identità certe chiamandole a giustificarsi davanti all'inconoscibilità del mondo, all'incomprensibilità del suo stesso esistere. La teologia non pensa che le persone possano essere definite da parole come eterosessuale o omosessuale, gay o *straight*. Essa vede le persone come invitate ad andare oltre ciò che pensano di se stesse, ri-trovandosi oltre la realtà e il luogo dove pensano di essere, e a farlo avventurandosi oltre le origini da cui provengono. Un'identità cristiana consiste nel muoversi verso ciò che si è, ma che non si è ancora raggiunto; un eterno dubitare delle stabilità sociali e delle definizioni già date: si tratta di un appello a una costante trasformazione verso un riposo che è allo stesso tempo un perenne movimento.

Naturalmente, molta teologia sembra non rispondere a questi requisiti. Nei fatti essa appare ostile a tali paradossi e fluidità, specialmente quando essi sono tradotti nei termini di desiderio sessuale e di dinamiche legate al corpo. Quindi *queer theology* significa pure mettere in discussione tali determinazioni e chiusure,

scompaginando la complicità cristiana nel regime dell'eterosessualità, la legge dei desideri asimmetrici, in cui l'uomo desidera e la donna viene desiderata. Così facendo, la *queer theology* afferma che non si tratta di inventare una nuova teologia, quanto di riscoprire ciò è sempre stato presente, portando in luce la *queerness* dello stesso cristianesimo, e questo sin dall'inizio, quando la comunità cristiana pensava che Dio fosse maschio, e Paolo si immaginava sposato con Cristo.⁷ Perciò leggendo O'Donovan alla luce di Butler stiamo cercando di dimostrare come, in un certo senso, lei si riveli una teologa migliore di quanto egli non sia, perché non tenta di immobilizzare il dinamismo dei desideri corporei contrapponendoli a ciò che questi sono chiamati a essere. Lei è aperta a un divenire che egli invece preclude, preclusione operata non in nome di un ordine rivelato, bensì di un immaginario, contingente e non-reale, riguardante la natura e capace di occludere il solo ordine che la teologia dischiude: il movimento di ogni essere verso il proprio fine, in particolare l'itinerario che porta l'essere umano a Dio, il divenire 'altro' che la teologia chiama *theosis*.

Si tratta di una contesa teologica, di una discordanza – così sembrerebbe – su come la dottrina della creazione debba essere interpretata. 'Sembrerebbe', poiché O'Donovan sottintende ciò che John Milbank chiama una «profondità elusiva».⁸ Talvolta è difficile determinare esattamente cosa intenda O'Donovan riferendosi alla 'creazione' oppure ad 'Adamo ed Eva'. La discordanza riguarda il considerare la creazione come il principio del passato o l'origine dell'universo; un'idea che oggi viene spesso oscurata dalla teoria del 'big bang'. Certamente la creazione è connessa con la nascita del mondo, ma nel senso che quell'inizio è solo un momento tra tutti quelli che costituiscono la temporalità, ciascuno dei quali è creato; nessuno di essi è più profondamente dipendente dal suo creatore di qualunque altro. Questa interpretazione più metafisica della creazione potrebbe comprendere la storia mitologica della creazione, ma quest'ultima rimarrebbe esattamente ciò che è: una storia sul significato del presente, più che sugli eventi del passato. La creazione riguarda la relazione tra tempo ed eternità, tra crea-

⁷ Per approfondimenti sugli aspetti *queer* della tradizione cristiana si vedano i saggi raccolti in G. LOUGHLIN (ed), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2008.

⁸ John Milbank fa questa considerazione nella sua prefazione a O. O'DONOVAN, *A Conversation Waiting to Begin*.

tura e creatore, un rapporto che significa che nessun momento o evento, nessun essere o potenziale essere (che è, nella misura in cui esso diviene), sfugge alla sua creaturalità. Poiché, se lo facesse, avrebbe un'esistenza mancata. Ancora, come vedremo, è proprio questo che O'Donovan sembra immaginare: esseri non-creati.

Ma la critica di O'Donovan è anche più che teologica, visto che riguarda differenti modi di interpretare il creato, di determinare il 'naturale', e tali discordanze emergono anche in ambiti non teologici. Non solo il cristianesimo ritiene la natura come dicotomica, strutturata da una serie di dualità, che porta alla percezione che ciò che non è conforme debba essere giudicato 'innaturale' o 'insano', piuttosto che considerare la natura meno chiaramente strutturata e più mutevole e varia. O'Donovan apprezza un approccio scientifico alla natura e alla sessualità, non importa quanto «inadeguato, parziale e inconcludente». Egli afferma che tale sguardo sia stato per lo più «bandito dal dibattito sull'omosessualità». Ancora, è proprio di tale sguardo di cui a suo giudizio abbiamo bisogno se dobbiamo mantenere la nostra «responsabilità morale verso la realtà».⁹ Ma la realtà è proprio ciò che è in questione, insieme a ciò che ci appare attraverso la nostra osservazione, che è sempre interpretativa. In ciò che segue sarebbe però un errore supporre che a qualcuno come Judith Butler non interessi anche osservare il 'reale'.¹⁰

1. *Fare e Generare*

La principale distinzione su cui O'Donovan fonda le sue argomentazioni si evidenzia nel titolo del suo libro, *Begotten or Made?* (1984). La differenza tra generare e fare è la differenza tra natura e artificio, e O'Donovan teme che nel mondo moderno gli esseri umani abbiano iniziato a considerare se stessi non più come naturali, ma come artificiali, come costruiti piuttosto che

⁹ *Ibidem*, p. 100.

¹⁰ Per una critica differente, ma analoga, di O'Donovan si veda S. CORNWALL, «*State of Mind*» versus «*Concrete Set of Facts*». *The Contrasting of Transgender and Intersex in Church Documents on Sexuality*, in «Theology & Sexuality», 15 (2009), 1, pp. 7-28. Si veda, inoltre, S. CORNWALL, *The Kenosis of Unambiguous Sex in the Body of Christ: Intersex, Theology and Existing «for the Other»*, in «Theology & Sexuality», 14 (2008), 2, pp. 181-199.

creati. Questo si nota nello sviluppo delle tecnologie riproduttive, come la fecondazione *in vitro* o la ri-determinazione chirurgica del sesso. O'Donovan solleva diverse questioni riguardo a queste pratiche, ma la sua preoccupazione principale non è per gli sviluppi tecnologici come tali, ma per il cambiamento che essi determinano nella considerazione di noi. Per O'Donovan una 'cultura tecnologica' è quella in cui le persone sono giunte a credere che tutto sia 'costruito', come oggetto della volontà umana.¹¹ Vivendo in una tale cultura non ci riteniamo più nati o nate, ma persone auto-costruite. Non siamo più prodotti della natura, ma manufatti del desiderio umano. Abbiamo realizzato la tentazione di Prometeo o, per citare un mito più attuale, di Frankenstein.

O'Donovan sposa completamente la logica dell' 'aut/aut', come nella sua distinzione dominante tra generare e costruire. Egli è consapevole che mantenere la distinzione non è cosa facile. Infatti, questa è messa in crisi sin dall'inizio del suo libro, quando viene applicata alla linea di demarcazione tra creatore e creatura.¹² O'Donovan, infatti, ci ricorda che il Figlio divino è generato e non 'fatto' dal Padre. 'L'analogia' del generare è usata dalla Chiesa per argomentare che proprio come l'essere umano genera l'essere umano, così Dio genera Dio, simile da simile, e che in nessuno dei due casi tale generazione è oggetto di volontà. Questo generare è poi messo in contrasto con il fare nel senso di produrre una torta o il resoconto di una conferenza. Queste cose sono volute e dissimili da coloro che le fanno. Queste cose sono 'estranee' rispetto a noi. «Ciò che noi generiamo può, e deve essere, nostro compagno o nostra compagna; ma il prodotto della nostra arte ... non può mai avere quell'indipendenza di essere quell' 'altro io' uguale a noi e da noi distinto, che noi riconosciamo in coloro che sono generati dal seme umano».¹³ Non potranno mai essere dei 'mini-io'.

Senza dubbio possiamo apprezzare la logica di O'Donovan; ma possiamo accettarla come davvero esatta? Non vi è, per esempio, il rischio di dire che realizzare un'opera d'arte sia come avere un figlio o una figlia, sebbene sia anche ben diverso? Non cerchiamo l'autore o l'autrice nell'opera realizzata, la firma

¹¹ O. O'DONOVAN, *Begotten Or Made?*, Oxford 1984, p. 3.

¹² *Ibidem*, p. 1.

¹³ *Ibidem*, pp. 1-2.

dell'artista sulla cornice del suo lavoro, nella sua forma e perfezione? E quando prepariamo il cibo per gli amici, le amiche o la famiglia, non prendiamo ciò che è a noi estraneo e lo lavoriamo come espressione della nostra cura? E allo stesso modo, un figlio o una figlia non sono tanto simili quanto differenti rispetto ai loro genitori? Questa, dopotutto, è la forza evolutiva della procreazione eterosessuale, il figlio o la figlia che è sempre dissimile rispetto ai suoi genitori, poiché da ciascuno di essi eredita solamente la metà dei suoi cromosomi.

I figli e le figlie non sono cloni dei genitori, eccetto naturalmente quando la relazione tra genitore e figlio si intreccia nella vita divina del Padre e del Figlio. In una curiosa parentesi O'Donovan ci rivela come egli utilizzi la parola 'generare' alla maniera degli antichi, a significare il ruolo attivo di entrambi, maschio e femmina, anziché solo del maschio, nell'atto della procreazione.¹⁴ L'osservazione è posta in maniera curiosa perché viene immediatamente dopo che ci è stata rivelata la 'generazione' del Figlio dal Padre, un atto eterno in cui – tradizionalmente – non figura una partner femmina. È un atto di 'partenogenesi' maschile o clonazione. La distinzione di O'Donovan tra generare e costruire è quindi fondamentalmente instabile già a partire dalla sua introduzione.

Per O'Donovan esiste procreazione sia nella vita divina che in quella umana, quindi perché non potrebbe esistere anche 'costruzione'? Ciò ci ricorda come siamo tutti e tutte persone 'fatte' da Dio, vale a dire create *ex nihilo*; in questo senso siamo tutte individualità alienate rispetto alla nostra origine trascendente, così come lo sono le cose da noi create; esse sono soggette alla nostra volontà come noi lo siamo a quella di Dio. È solo quando procreiamo che produciamo qualcosa che, proprio perché si tratta in un certo senso di un'estensione di noi è, paradossalmente, indipendente dalla nostra volontà, qualcosa – qualcuno – con cui possiamo «godere di una compagnia basata sulla radicale uguaglianza». ¹⁵ Questo quindi è ciò che preoccupa O'Donovan riguardo certi sviluppi biotecnologici, i quali ci inducono a pensare ai corpi nostri e altrui, e specialmente alla nostra prole, come a qualcosa che noi facciamo, come soggetti alla nostra volontà.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

Ma nuovamente la distinzione tra fare e generare si rivela meno chiara di quanto O'Donovan ammetta. Come fatti e fatte da Dio noi siamo infatti soggetti alla sua volontà; ma Dio desidera che noi siamo creature libere, e libere precisamente perché la provvidenza di Dio ci protegge nel nostro essere persino quando agiamo contro la sua creazione. Di conseguenza possiamo pensare di fare figli e figlie garantendo loro la libertà. Anzi, potremmo considerare dei genitori profondamente negligenti quelli che non cercassero di formare la loro prole. Poiché non facciamo figli e figlie solamente mediante il concepimento, ma anche quando nutriamo e educiamo la prole, quando cerchiamo di curarne la crescita, sia fisica che mentale. Questo accade sia che si tratti di buoni o cattivi genitori: essi non possono fare a meno di formare la propria prole. Ma sarebbe sbagliato cercare di formarla a propria immagine, ostacolandola nel diventare indipendente da noi, in un certo senso a noi estranea. Non sono sicuro che O'Donovan dissentirebbe da tutto ciò. Ma la retorica è differente. Essa immagina e quindi costruisce il mondo in altro modo.

O'Donovan non nega che noi costruiamo il nostro mondo, e ciò deve, credo, includere la costruzione di noi stessi e stesse – come quando, ad esempio, costruiamo e poi guidiamo automobili, trasformandoci temporaneamente da bipedi in animali a quattro ruote. Ma O'Donovan vuole farci ammettere che 'l'ordine naturale' impone dei limiti ai nostri progetti. Noi conosciamo questi limiti tramite la comprensione di «ciò che Dio ha fatto», e questo è «completo, totale e soddisfacente».¹⁶ Dobbiamo imparare a frenare la nostra costruzione: la tecnologia deve avere il suo *shabbat*. Eppure questo significa poco, perché Dio fa ogni cosa, comprese le malattie che cerchiamo di sconfiggere cercando di prolungare la vita, e noi non conosciamo i limiti naturali del nostro fare, perché cambiano continuamente. Oggi si muore a causa di malattie un tempo poco conosciute, dato che allora la maggior parte delle persone moriva prima che potessero insorgere.

Ma in qualche modo O'Donovan sembra sapere quali sono questi limiti. Ad un certo punto egli afferma che «la partenogenesi umana è un mito», ma ammette che potremmo esserci evoluti ed evolute da creature che si riproducevano in modo asessuato, e in questo caso quelle creature non furono mai parte della razza

¹⁶ *Ibidem*, p. 12.

umana.¹⁷ E se nel futuro la partenogenesi umana dovesse diventare possibile per mezzo della tecnologia non si tratterebbe di uno sviluppo della natura umana, ma del suo 'scambio' con qualche altra natura artificiale. Per giunta, mentre O'Donovan non dice che tale nuova natura non ci sarebbe stata data da Dio, egli lo sembra sottintendere quando ci dice che sostituiremmo «l'umanità che Dio ci ha dato con qualcosa d'altro».¹⁸

D'altro canto O'Donovan non può intendere che noi avremmo costruito qualcosa che Dio non abbia fatto, visto che noi possiamo fare solo ciò che Dio – come causa prima – fa.¹⁹ Perciò O'Donovan deve intendere che noi avremmo trasformato noi stessi in qualcosa che non sarebbe bene per noi essere. Ma non sono certo di come egli sia a conoscenza del fatto che questo succederebbe, e ancora meno certo del perché non dovremmo lasciarci impressionare dalla continuità del nuovo con il vecchio, nonostante la sua differenza.

Mi pare che le dichiarazioni di O'Donovan evidenzino quello che è effettivamente il problema, cioè il fatto che l'umanità sia cambiata e cambi in continuazione, prima attraverso l'evoluzione e oggi attraverso l'artificio: si tratta di un'attività umana naturale che ha caratterizzato l'umanità da sempre, almeno per quanto ne sappiamo. Senza dubbio vi è una differenza tra l'implementare il corpo con la tecnologia e l'utilizzo della stessa per rifare il corpo. Ma quest'ultimo sviluppo – con tutto il rispetto per O'Donovan – non è un progetto diverso dal primo, ma la sua più sorprendente, e senza alcun dubbio più difficile, realizzazione. Dio ci ha preposti a essere animali che costruiscono e ricostruiscono il loro mondo, a volte facendo bene e a volte male; ma Dio ci ha fatti perché fossimo costruttori e costruttrici. Non è necessario attendere lo sviluppo della partenogenesi umana per vedere come costruiamo la natura, possiamo già vederlo nelle considerazioni di O'Donovan, quando cerca di delimitare una natura che in realtà è più indeterminata di quanto egli voglia ammettere.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ Qui assumo la distinzione tomistica tra cause primarie e secondarie, distinzione fondamentale che, da sola, impedisce alla teologia di sconfinare nella mitologia.

2. *Malattia e diversità*

Nel nostro tentare di costruire e ricostruire la biologia secondo le nostre volontà e inclinazioni, O'Donovan scorge una considerazione manichea della natura. Noi la guardiamo come qualcosa da superare, piuttosto che come un dono di Dio.²⁰ Eppure vi è un punto in cui è O'Donovan stesso a non accettare la natura così com'è, dato che egli parla spesso di ciò che la natura offre come di un difetto, un discostarsi rispetto a ciò che egli immagina essere una predefinizione di natura, vale a dire il dimorfismo eterosessuale, secondo cui ogni persona è maschio oppure femmina, attratto dal sesso a cui non appartiene. Ma in realtà la natura è abbondantemente più diversa rispetto a tale questione, e l'errore di O'Donovan non deriva dalla natura, ma da una certa lettura della Bibbia che lo induce – almeno nel pensiero – a rifiutare ciò che la natura dà.

La materia è complessa perché tutti e tutte noi rifiutiamo alcuni aspetti della natura come data quando li vediamo come difetti, come stati insalubri di un essere altrimenti sano. In tal modo O'Donovan dice che la «condizione ermafrodita o 'intersessuale', è un malfunzionamento del processo di differenziazione [tra maschio e femmina]». ²¹ Ma ciò che valutiamo come funzionante o meno, sano o insano, non è sempre condiviso, e così non può essere facilmente definito appellandosi alla natura, quando è proprio la natura l'oggetto in questione. Se la natura è dimorfica in senso eterosessuale, allora l'avvento di altre forme apparirà aberrante. Invece potremmo dire che la comparsa di altre forme suggerisce che la natura non sia eterosessualmente dimorfica: essa è invece più varia di quanto la logica dell'aut/aut suggerisca, e non si dovrebbe cercare di ricostruire la natura secondo il modello di questa logica bipolare.

Il recente studio di Joan Roughgarden *Evolution's Rainbow* (2004) mostra che la natura è infinitamente più varia rispetto al modello dei due sessi e due generi, regolarmente applicato sia all'uomo che agli altri animali. Infatti, sembrerebbe che l'unico punto in cui troviamo un palese dimorfismo riguardi le dimensioni

²⁰ Cfr. O. O'DONOVAN, *Transsexualism and Christian Marriage*, Bramcote 1982, p. 6.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

dei gameti, essendo quelli femminili molto più grandi di quelli maschili. Ma «indipendentemente dalle dimensioni dei gameti e relative diramazioni, quasi tutti i tratti maschili sono posseduti naturalmente da alcune femmine, e quasi tutti i tratti femminili sono posseduti naturalmente da alcuni maschi».²² Roughgarden ci mette anche in guardia circa il modo in cui la diversità viene spesso trattata come una malattia, e perciò come un qualcosa che debba essere estirpato.²³ È difficile definire una ‘malattia’ in modo tale da riconoscerne sempre la presenza. Possiamo ritenere malattia una deviazione rispetto al normale funzionamento, ma chi decide che cosa sia il normale funzionamento, e che tutte queste deviazioni siano da evitare? Il mancinoismo è un disturbo da curare? Ovviamente no, potremmo dire. Ma in passato ciò non era affatto ovvio. Una caratteristica combinazione di sintomi e la presenza di dolore sono un criterio migliore per classificare la malattia.

Solo recentemente coloro che svolgono attività terapeutica hanno smesso di trattare le persone *transgender* come malate e bisognose di cure per il loro ‘disturbo dell’identità di genere’ o ‘disforia’, e hanno iniziato ad assisterle nella transizione perché vivano come persone *transgender*. Ma tale condizione è ancora considerata patologica, rendendo la terapia palliativa piuttosto che curativa. Ma, come per l’omosessualità, Roughgarden sostiene che non ci sia niente da curare.²⁴ Individui *transgender* esistono in tutte le popolazioni e sono semplicemente parte della varietà della natura, non un suo disturbo. La riattribuzione chirurgica del sesso non è quindi né palliativa né curativa: si tratta di una serie di procedimenti di completamento della vita *transgender*, proprio come le ostetriche e le levatrici sono al servizio dell’arrivo di una nuova vita: siamo di fronte a pratiche mediche ben definite, che non cercano di curare ‘un disturbo’ chiamato gravidanza. Riconoscere che una persona è *transgender* è una scoperta, non una diagnosi.²⁵

L’omosessualità fornisce un buon esempio di come la diversità arrivi a essere letta come disturbo. Un tempo sia le tendenze che

²² J. ROUGHGARDEN, *Evolution's Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley (CA) 2004, p. 325.

²³ Cfr. *ibidem*, pp. 280-281.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 297.

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 299.

le pratiche omosessuali erano intese come depravazioni morali, e depravazione e disturbo erano spesso associati, ma fu solo nel XIX secolo che l'omosessualità diventò una patologia riconosciuta e quindi soggetta a terapia. L'afflizione e la sua cura divennero appannaggio delle professioni psichiatriche e psicoanalitiche e, come il resoconto di Roughgarden ci ricorda, molte delle cure – come nelle svariate terapie di avversione – erano simili a quelle per la delinquenza morale, vale a dire punizioni.²⁶ Ma l'omosessualità è un disturbo solo perché la gente la pensa in questo modo. Se invece si pensa che l'omosessualità non sia una disfunzione, tra l'altro nemmeno dolorosa, allora per essa non esistono né disturbo, né cura. Ma tale responso, riconosce Roughgarden, abbandona l'omosessualità alla mercé delle considerazioni predominanti; lei desidera invece che il «valore e la naturalezza dell'omosessualità in senso evolutivo siano scientificamente evidenti come il fatto che la terra è rotonda».²⁷ E qui c'è un problema.

La scienza, come chiarisce Roughgarden, è tanto soggetta al pregiudizio e all'ideologia quanto qualsiasi altra disciplina, e la scienza ricostruisce il mondo attraverso la sua descrizione. Nella scienza come in ogni altro ambito, sono le parole a chiarire le cose. Roughgarden prende le distanze dall'approccio sociale costruzionista alla scienza per ragioni che discuterò di seguito. Nonostante ciò, penso che lei sia una sorta di costruzionista poiché ci mostra come il mondo cambi attraverso la descrizione. La sua scienza trasforma il disturbo in diversità.

3. *Costruire il corpo*

O'Donovan mette in guardia dai modi di pensare dualistici. Ma in realtà gran parte della discussione di O'Donovan contro la chirurgia transessuale si affida proprio a questo dualismo tra corpo e mente, biologia e psicologia. Per O'Donovan il «transessualismo» è un «disturbo tipicamente psicologico» che dovrebbe essere trattato psicologicamente piuttosto che biologicamente, con la terapia piuttosto che con la chirurgia. Sembrerebbe che quello biologico sia un regno quasi sacro, che dobbiamo accogliere

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 283-285.

²⁷ *Ibidem*, p. 295.

come dono, perché non è meramente tangibile, ma «ontologico».²⁸ O'Donovan utilizza quest'ultimo termine per esprimere come noi in qualche modo interferiamo con i principi essenziali del creato. Nel modellare il mondo secondo i nostri desideri siamo tentati e tentate di ignorare la «forma interna»²⁹ e nell'interferire con il nostro corpo interferiamo con «l'ontologia dell'opposizione sessuale».³⁰

O'Donovan afferma con convinzione che «avere un corpo maschile corrisponde ad avere un corpo disposto strutturalmente all'unione amorosa con un corpo femminile, e viceversa».³¹ Infatti, un tale corpo è orientato «all'unione sessuale permanente» con un individuo del sesso opposto. Questa è l'ontologia profonda dei nostri corpi ed essa non cambia; ed è per questo, secondo O'Donovan, che due persone dello stesso sesso non possono sposarsi, in quanto il matrimonio è la celebrazione di questa profonda ontologia nelle vite di due individui che si amano. Ed è il motivo per cui il matrimonio rimane escluso per molte persone transessuali, poiché il loro sesso preoperatorio determinerà la veridicità del loro matrimonio, un rito o un'istituzione che testimonia il dimorfismo sessuale.³² (Sebbene dovremmo osservare come O'Donovan ammetta la possibilità per la Chiesa di permettere relazioni paraconiugali e riti per transessuali, e pure per omosessuali).³³

Per O'Donovan le persone transessuali sono persone che ignorano la loro vera forma, e che desiderano appartenere al sesso che non è il loro. In questo sono «vittime di una sorta di irrealtà».³⁴ Questo per O'Donovan rappresenta uno strumentalismo o costruzionismo, ed è interessante la sua citazione, come esempio principale di tale approccio, del «sessuologo anglicano»

²⁸ O. O'DONOVAN, *Transsexualism*, p. 14.

²⁹ *Ibidem*, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 17. Circa l'ordine ontologico profondo si veda inoltre O. O'DONOVAN, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester 1986, pp. 31-52.

³¹ O'DONOVAN, *Transsexualism*, p. 16.

³² Presumibilmente una coppia transessuale eterosessuale potrebbe sposarsi perché composta da due che sono 'realmente' uomo e donna, sebbene 'appaiano' ora come donna e uomo.

³³ O'DONOVAN, *Transsexualism*, pp. 20-21.

³⁴ *Ibidem*, p. 15. Quando un certificato di nascita viene modificato per annotare il sesso postoperatorio di una persona transessuale, esso «contiene una totale finzione» (*ibidem*, p. 18, nota 1).

John Money.³⁵ È interessante perché anche Roughgarden considera Money come uno che non ha riconosciuto l'importanza della biologia.

John Money è tristemente noto per aver scritto la sua teoria secondo cui il genere sessuale viene 'appreso' piuttosto che dato al corpo di un giovane. Questo ragazzo, avendo perduto il pene a causa di un errore medico, fu dotato chirurgicamente di organi genitali femminili, e quindi crebbe da ragazza. Più tardi, però, lei/lui rivendicò il genere sessuale originale e tentò il ripristino con ulteriori interventi chirurgici e il matrimonio. Il giovane in questione – David Reimer – si suicidò nel giugno 2004.³⁶ Questa triste storia potrebbe essere citata a sostegno dell'essentialismo di genere oppure come un conflitto di discorsi tra loro in competizione, quello sociale e quello biologico, che furono interpretati sul corpo di Reimer dall'ereditarietà, dalla famiglia, dalle amiche e dagli amici, da Money e da altri e altre professionisti della medicina, e poi, in modo più incerto, da Reimer stesso.

Money era del parere che il genere sessuale venga appreso piuttosto che assegnato, o assegnato e poi appreso, dato che «se [in questo caso] un bambino viene sottoposto ad un intervento chirurgico e inizia a socializzare avendo acquisito un genere sessuale diverso da quello assegnato alla nascita, il bambino può svilupparsi normalmente, adattarsi perfettamente al nuovo sesso, e vivere una vita felice».³⁷ Così Money pensava che i danni provocati agli organi genitali di David potessero essere rimediati alla meglio creando chirurgicamente una vagina, insieme al cambiamento del suo nome in Brenda e la sua socializzazione come ragazza. Ma crescendo Brenda si pensava un ragazzo, con gli interessi di un ragazzo. Alla fine, Brenda fu liberata dall'assistenza di Money, e all'età di quattordici anni cominciò a vivere come un ragazzo, sebbene il suo corpo non fosse provvisto dell'attributo fallico che poi Milton Diamond cercò di fornirgli/le.

Per Money, David/Brenda non era altro che carne, plasmabile secondo il suo desiderio.³⁸ Ma in un certo senso lo stesso era

³⁵ *Ibidem*, p. 12.

³⁶ Il mio resoconto su John Money e David Reimer si basa su quello di J. BUTLER nel capitolo 3 del suo *Undoing Gender*, New York 2004, pp. 47-74. Per il racconto di Money stesso si veda J. MONEY - R. GREEN, *Transsexualism and Sex Reassignment*, Baltimore (MD) 1969.

³⁷ J. BUTLER, *Undoing Gender*, p. 59.

³⁸ *Ibidem*, pp. 60-61.

vero per Diamond, poiché egli rilevò la resistenza di David alla riattribuzione chirurgica come un segno che il genere sessuale è più di un involucro. Esso è nascosto dentro il corpo; e il corpo di David divenne un'esemplare testimonianza di questa verità, un esempio della teoria di Diamond, come lo era stato di quella di Money.³⁹ Per Diamond la presenza di un cromosoma Y indica il bisogno di un corpo maschile, e indirizza la scelta chirurgica per la mascolinità nei confronti di quei neonati 'intersessuati' che ne sono provvisti. Perciò Diamond, come Money, cercò di scrivere la sua teoria sui corpi di altre persone, anche se, per alcune di queste, tale scrittura significava mutilazione. Entrambi si riferivano al corpo – alla sua supposta malleabilità o alla sua intima coerenza – allo scopo di difendere la loro teoria, ma vedevano i corpi in questione sotto la lente della loro teoria, e la iscrivevano su quei corpi che rifiutavano di obbedire. Il corpo che rifiutava di mostrare un'adeguata mascolinità o femminilità nella sua carne era disapprovato e rimosso chirurgicamente. Né Money né Diamond potevano immaginare «un mondo in cui individui con attributi genitali eterogenei potessero essere accettati ed amati senza bisogno di trasformarli in una versione di genere normativa o più socialmente coerente».⁴⁰

Inoltre, dobbiamo notare con Butler che la malleabilità del corpo difesa da Money era stata imposta chirurgicamente, in modo violento; e che una simile violenza fu praticata da Diamond quando cercò, tramite chirurgia e trattamento ormonale, di restituire il corpo di David allo stato 'naturale' che David desiderava. Di conseguenza la storia di David/Brenda diventa un'allegoria della violenza necessaria al mantenimento della condizione naturale, qui intesa come 'naturalità' della sessualità dimorfica. Quest'ultima è naturale solo fino a un certo punto, il punto in cui la natura fa dell'altro, e ha bisogno di essere riportata al suo posto e alla sua pratica adeguata. La sessualità dimorfica è perciò un artificio naturale.

³⁹ Butler nota che l'affermazione di David circa la sua implicita mascolinità viene fatta con un linguaggio che precede il suo stesso parlare, un discorso legato a 'norme' che lo porta a supporre, per esempio, che non piacendogli le bambole e altri giocattoli ritenuti adatti alle bambine, egli non era mai veramente stato una bambina. Ma l'identificazione presume ciò che è in questione: Brenda sarebbe potuta essere una ragazzina a cui non piacevano le bambole. Si veda *ibidem*, pp. 68-70.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 64-65.

La storia di Money e Reimer illustra le ragioni per le quali Roughgarden diffida del costruzionismo sociale. Ma credo che la stessa Roughgarden inizi a suggerire un costruzionismo che ‘non scriva’ contro il corpo (come sia lei che O’Donovan suppongono il costruzionismo faccia di per sé), ma con il corpo, il quale è sempre già scritto da complessi processi evolutivi ed ecologici, che sono, allo stesso tempo, sociali. Sia Roughgarden che O’Donovan preferiscono la biologia alla psicologia, ma con idee molto differenti riguardo alla biologia stessa, poiché per Roughgarden la persona *transgender* cerca di diventare ciò che è, piuttosto che ciò che non è.

Come O’Donovan, anche Roughgarden cerca di fare onore alla ‘forma’ assegnata dalla nostra biologia, ma la questione è come intendiamo quella forma, e una volta che riconosciamo che ci può essere più di un’interpretazione comprendiamo come si debba prendere sul serio il modo in cui tali forme sono costruite dopo e non prima delle nostre stesse culture; o meglio, esse sono costruite in e da un’ecologia culturale, nelle dinamiche di una complessa interazione.

Roughgarden può giungere a una conclusione diversa da O’Donovan perché lei ha una comprensione molto meno dualistica della relazione tra mente e corpo, quella che comprende la mente come il ‘pensiero’ del corpo. E infatti precisa: «un giorno potremmo anche sapere come cambia il nostro cervello dopo la lettura di un romanzo».⁴¹ Ciò non restringe la mente al solo cervello, bensì rende il cervello ‘pensante’. Questo rende la distinzione tra biologia e psicologia molto meno determinante di quanto O’Donovan pensi.

Il sesso che i nostri corpi esprimono è il risultato di complesse negoziazioni tra i geni, ed anche tra i geni ed il loro ambiente, avendo quest’ultimo molta più influenza sui primi che viceversa. Roughgarden fornisce una valutazione ecologica del mondo biochimico, inteso come luogo dove il contesto determina il testo quanto qualsiasi testo genetico determini il contesto del suo funzionamento.⁴² O’Donovan traccia la differenza tra maschio e femmina fin nel profondo del corpo, nella differenza cromosomica tra corpo XX (femmina) ed YX (maschio). Ma proprio come questa

⁴¹ J. ROUGHGARDEN, *Evolution’s Rainbow*, p. 187.

⁴² Cfr. *ibidem*, pp. 200-201.

differenza cromosomica ci assegna il binomio maschio/femmina, fornisce anche molte similitudini tra le due forme corporee, e quindi una grande varietà di corpi, i quali sono tutti geneticamente differenti gli uni dagli altri.⁴³ Altrettanto si può dire degli ormoni, un tempo ritenuti responsabili della demarcazione tra maschio e femmina. Ma sia il corpo maschile che quello femminile possiedono gli stessi ormoni sessuali – testosterone ed estrogeni – e gli stessi ormoni sono chimicamente piuttosto simili. È la miscela di ormoni insieme all’ambiente in cui si esercitano le loro attività a determinare le differenze che osserviamo. E l’ambiente cruciale in questo caso è quello dell’utero, un luogo e un tempo di interazioni meravigliosamente complesse tra madre e feto e, quando è presente più di un feto, anche tra i fratelli e le sorelle che si stanno sviluppando. Gli ormoni, poi, influenzano sia forma che emozioni degli individui che si stanno formando. I processi che producono le differenze tra maschi e femmine producono anche le loro similarità, e quindi tutte le varietà di forme corporee ed identità di genere che incontriamo. Ciò che è naturale nella specie umana è questa diversità di forma ed emozioni e non una rigida eterosessualità che ci costringe a ritenere la diversità come disturbo, come deviazione rispetto a un qualche schema intimamente predisposto. Un tale schema non esiste.

Quando O’Donovan scrisse sulle persone transessuali nei primi anni Ottanta, era convinto che quella di *transgender* fosse una condizione psicologica. Non aveva nessuna intenzione di collocarla nel profondo del corpo, nella biologia di tali individui. Ma in realtà ci sono prove convincenti a suggerire che sia proprio così. Non tutto, però, è riducibile a un solo fattore. Piuttosto sembrerebbe che il nostro sesso e la nostra identità di genere siano il prodotto di complesse interazioni tra geni, ormoni ed ambiente sociale, poiché quando nasciamo entriamo in contatto con un mondo di altri e altre, che influenzano la nostra biochimica in via di formazione e gli schemi del corpo e della mente che saranno ciò che stiamo diventando. Ancora, i problemi giungono quando pensiamo che questi schemi debbano seguire solo uno dei due modelli, inducendoci a tentare di rimediare o addirittura a sradicare quelle persone che riteniamo ‘divergenti’. Ma gli schemi che noi trattiamo come ‘naturali’ sono essi stessi

⁴³ Cfr. *ibidem*, pp. 212-215.

'divergenti', e questo anche quando la maggior parte della gente vi si adatta felicemente.

Dovrei qui menzionare un problema che non mi riguarda direttamente, ma riguarda Roughgarden come biologa evolutiva poiché, per un rigoroso darwinismo, le persone omosessuali e transessuali risultano anomale. Perché l'evoluzione mantiene una tendenza alla non-riproduzione in alcuni individui? Ma Roughgarden trova un posto per loro – un posto che sappiamo che essi possiedono – nel ricordarci che l'evoluzione opera a livello di specie piuttosto che di individuo, e attraverso gruppi e comunità che fioriscono per mezzo della cooperazione reciproca, e con il loro ambiente, proprio come all'interno del corpo il gene deve cavarsela con i suoi vicini se mai volesse riuscire a esprimersi. Per Roughgarden, i geni non sono egoisti, ma geniali, e le creature che costruiscono sono similmente vincenti se anch'esse collaborano le une con le altre.

4. *Diventare umani*

Qualsiasi cosa siamo e siamo chiamati e chiamate a essere, siamo prima e soprattutto creati e create. Noi siamo creature. Ecco perché la 'confessione' di O'Donovan di non sapere «cosa pensare di una bambina concepita in provetta se non ... come di una *creatura* dei medici che hanno assistito al suo concepimento» risulta così stupefacente.⁴⁴ Una bambina concepita in provetta, come ogni altra bambina o bambino, è sempre e solo una creatura di Dio, colui che solo dona la vita alla bambina e al bambino e al personale medico che assiste al concepimento. Poco dopo asserisce che lui non crede che questi operatori e operatrici sanitari siano diventati i creatori o le creatrici della bambina, ma nemmeno sa come riconciliare questa convinzione con il «significato di concepimento *in vitro*».⁴⁵ Ma questo confonde l'azione umana con il creare divino. Potremmo dire che il personale medico ha 'fatto' il bambino o la bambina (o che ha assistito in questa operazione), ma ontologicamente questo fare non è differente dalla coppia che

⁴⁴ O. O'DONOVAN, *Begotten or Made?*, p. 85.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 86. Forse O'Donovan è in realtà un 'mitologista', che immagina Dio come una super-creatura con la quale possiamo entrare in competizione?

fa l'amore allo scopo di avere un figlio o una figlia. E la natura umana di quest'ultimo concepimento non è diversa da quella del precedente, poiché entrambi i bambini e le bambine sono create da Dio per mezzo dell'azione umana.

Verso la fine del suo studio, Roughgarden osserva che per alcune persone *transgender* la loro transizione non è semplicemente finalizzata al divenire maschio o femmina, ma ad un terzo sesso o ad uno stadio indefinito, a una tappa di transizione che sta a metà strada. Come osserva Butler, tale ancora più profonda *queering* di genere determina «la trasformazione stessa come scopo di genere ... Se una persona non è nata donna, ma piuttosto lo diventa, allora il divenire è il tramite per il genere stesso».⁴⁶ E come O'Donovan sa, se ciò è vero per alcune persone, allora lo è per tutte. Essere sessuati o sessuate vuol dire essere coinvolte nel divenire, cercando nel corpo ciò che esso è chiamato a essere. Ma questo pensiero, sebbene forse sia ritenuto oscuro, non è così difficile per la teologia cristiana.

Come creature siamo chiamati e chiamate dal nulla. Non giungiamo a esistere da sole e da soli, e così dobbiamo diventare ciò che siamo chiamate a essere, cioè creature fatte a immagine di Dio, ovvero – per il pensiero cristiano – a immagine dell'immagine di Dio, Gesù Cristo, e quindi chiamati e consegnati all'unione con Dio, immagini di Dio per Dio. Questo è ciò che vuol dire essere umane e umani; e diventare umani è ciò per cui siamo creati e create come creature di Dio. Il 'divenire' diventa il veicolo dell'umanità, un'umanità che è tanto sconosciuta quanto il Dio che le chiede di esistere, Dio in cui noi viviamo e ci muoviamo e dal quale abbiamo la nostra esistenza.

⁴⁶ J. BUTLER, *Undoing Gender*, p. 65.

II. Corporeità da disciplinare

Maternità versus sessualità femminile: versioni cristiane di una contraddizione classica

di Amparo Pedregal

«Prendi un uovo di cornacchia, il succo della pianta cosiddetta ‘zampa di cornacchia’

e della bile di torpedine di fiume; mescola bene con miele e, mentre triti il tutto e con questo cospargi il tuo sesso, ripeti questa formula:

‘Parlo a te, matrice di Xa, apriti e ricevi il seme di Xo e il seme impotente di *iarphe arphe*. Che Xa mi ami per tutta la vita, come Iside amò Osiride. Che mi sia fedele come Penelope a Ulisse. E tu, matrice, ricordati di me per tutto il tempo della mia vita, perchè io sono *Alcarnactas*’.

Di’ queste parole mentre triti gli ingredienti e ungi il tuo sesso, e unisciti a colei che desideri: amerà solo te, mai nessuno la possiederà tranne che te».¹

Quando Zeus impose l’ordine – il suo ordine patriarcale – nell’Olimpo, mise fine al libero uso della sessualità femminile, considerato uno degli ostacoli al progresso e alla felicità umana. E pose così fine anche a una delle sue conseguenze, ovvero la maternità delle dee, padrone assolute nei primordi delle società antiche, dominate da quel desiderio afroditico magistralmente descritto da J.J. Bachofen nel suo *Il matriarcato*. Dee come la madre e la nonna di Zeus, Gea e Rea (Esiodo, *Teog.*, 127 ss.), che avevano generato una discendenza su cui mantenevano l’autorità,

Traduzione di *Fernanda Alfieri*.

¹ Questo testo, raccolto nel *Corpus* dei papiri magici greci a cura di K. Preisendanz e pubblicato in edizione spagnola da J.L. CALVO - M.D. SÁNCHEZ, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid 1987, p. 356, contiene la ricetta di un incantesimo il cui scopo è assicurare a un uomo (marito o amante) il controllo assoluto della matrice della donna che ama, o meglio, di quella da cui si aspetta discendenza legittima e, in ogni caso, fedeltà. Gli uomini delle antiche società patriarcali cercavano nella magia un aiuto per rendere ancora più efficace il controllo maschile sul corpo delle donne – del quale i loro dei invece disponevano – al fine di procreare, evidenziando il fatto che le donne sono solamente un ricettacolo carnale, passivo e dominabile. In tale processo si annulla qualunque libero uso della sessualità femminile.

ma soprattutto che usavano la propria sessualità in quel modo che tanto ha tormentato l'immaginario maschile, in maniera sufficiente da produrre l'invenzione delle Amazzoni, delle Sirene o delle libertine della Roma repubblicana. Esse, in realtà, praticavano con corpi di donne quello che solo gli uomini si ritenevano in pieno diritto, umano e divino, di fare.

Zeus stabilì una nuova forma di relazione 'civilizzata' fra uomini e donne, il matrimonio, istituzione che si basava sul dominio del marito sulla moglie e della superiorità del padre rispetto alla madre nella generazione e nel controllo della prole, principi fondamentali del patriarcato.²

Nonostante ciò, gli uomini dell'antichità, che non avevano i privilegi dei loro dei e non potevano generare allo stesso modo di questi, continuavano a essere tormentati dalla consapevolezza che, benché sottomessa, la sessualità delle donne, con le sue implicazioni sociali, è parte imprescindibile nella generazione: i lamenti del greco Giasone e del romano Cecilio Metello a questo riguardo sono piuttosto eloquenti.³

Il cristianesimo riprese tutto questo, ratificando il fatto che la maternità doveva porsi sotto il controllo del padre, in virtù della naturale inferiorità femminile e della sua identificazione con la materia inerte, come avevano stabilito Platone e Aristotele (*Polit.* I II, 9, 11-12). E, nel negare la ragion d'essere della sessualità femminile, fece un passo più avanti, convertendo la verginità in comportamento ideale, e pertanto, rendendo desiderabile la ricon-

² Si veda J.C. BERMEJO, *Zeus, sus mujeres y el reino de los cielos*, in J.C. BERMEJO - F. GONZÁLEZ - S. REBORDA (edd), *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid 1996, pp. 41-95. Sull'importanza del matrimonio come mezzo 'civilizzatore' della sposa, si veda, per la società greca, lo studio di D. MIRÓN, *La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega*, in A. PEDREGAL - M. GONZÁLEZ (edd), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo 2005, pp. 81-102. Per la società romana si veda per esempio S. TREGGIARI, *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1991.

³ Questo è il desiderio che nel 431 a.C. Euripide mette in bocca a Giasone, in *Med.*, vv. 573-575: «gli uomini dovrebbero generare in altro modo e la razza femminile non dovrebbe esistere: così non vi sarebbe male alcuno per gli uomini»; la stessa opinione è attribuita a Ippolito (Eur., *Hipp.*, vv. 616-624). Questa la dura constatazione di Metello nel 131 a.C. secondo Aulo Gellio, *NA*, I 6, 2: «Se potessimo vivere senza una sposa, Quiriti, vivremmo tutti senza questa seccatura. Però, poichè la natura ha voluto che non si possa vivere con loro senza fastidio, ma neanche vivere senza di loro, bisogna preoccuparsi del benessere duraturo prima che del piacere passeggero»; ancora nel II secolo d.C. Luciano di Samosata testimonia in uno dei discorsi della sua *Storia Vera* (V H, 22), la lunga vita di questo *desideratum*, presentandolo come un'utopia realizzabile solo sulla luna.

ciliazione degli opposti: il passaggio dalla verginità alla maternità senza sperimentare la sessualità.

La spiegazione è kerigmatica, ovvero radicata nell'essenza del messaggio cristiano: essa si fonda, da un lato, su una delle missioni fondamentali di ogni religione soterica, ovvero la promessa della salvezza, della vita dopo la morte, che nel cristianesimo è concepita come un mondo asessuato. Il che implica, dall'altro, che nel mondo terrestre questa differenziazione sessuale sussiste. L'immortalità che tale messaggio annuncia significa anche il superamento del ciclo di nascita, morte e riproduzione, tre dati della nostra condizione umana ai quali, secondo l'ottica cristiana, si può porre rimedio e su cui si possono operare cambiamenti. Se si neutralizza la sessualità, attraverso la verginità, si garantisce la vita eterna. Questa dissociazione fra sessualità femminile e maternità/natalità oggi ci farebbe sorridere, suonando ingenua, se non fosse che molte, troppe donne nelle società cristianizzate sono state sottomesse a questo ordine. Di fatto, anche oggi, madri di prole numerosa non si sono mai poste il problema che la loro sessualità potesse essere autonoma rispetto alla funzione riproduttiva, liberamente determinata e fruita.⁴

Mi ripropongo di analizzare come tutto questo si articoli nella mitologia cristiana intorno alla figura della Vergine Maria e come si ripercuota sulla vita delle donne delle comunità cristianizzate. Essa incarna alla perfezione – una perfezione androcentricamente immaginata – la donna che mette la sua sessualità, non esercitata volontariamente, a servizio delle necessità di una società concepita come strumento di piena realizzazione degli interessi maschili.

Quei desideri dei greci e dei romani di disporre di un modo alternativo di generare, che non implichi la necessità delle donne, si vedono in grande misura realizzati in una figura come quella di Maria, che 'disturba' il meno possibile nel momento in cui deve prestare il suo corpo a questa funzione, accettando di trasformarsi in un mero supporto materiale-carnale per la continuità fra padre e figlio, dichiaratamente superiori ad essa per natura e funzione. Come afferma Simone de Beauvoir,

⁴ La psicologa S. THURER, *The Myths of Motherhood. How Culture Reinvents the Good Mother*, New York 1994, p. 20, lo spiega molto chiaramente: «Il sesso e la maternità non sono andati bene insieme sin dal declino delle religioni della dea, quando gli uomini cominciarono a dividere le donne in madonne o prostitute in ogni ambito. Presumibilmente, una madre buona estingue la sua libido con la concezione o altrimenti la espelle insieme alla placenta durante il parto».

«per la prima volta nella storia dell'umanità, la Madre s'inginocchia davanti al figlio; riconosce liberamente la propria inferiorità. Nel culto di Maria si avvera la suprema vittoria del maschio: la femmina acquista una riabilitazione nel compimento della propria disfatta».⁵

La Chiesa contempla due versioni della sessualità/maternità femminile. La prima, rappresentata da Eva, permette di far sparire qualunque reminescenza delle dee primigenie. La sua curiosità, la sua ansia di sapere sono, anzi, tradotte dal discorso cristiano in superbia (nel voler accedere a una conoscenza superiore) e in ribellione alla volontà divina, nel dare libero sfogo alla lussuria. Una lussuria che la porta anche a prendere l'iniziativa sul territorio della sessualità, come fosse ancora trascinata dall'inerzia di quelle dee delle 'origini caotiche', che regnavano prima che fosse stabilito l'ordine. Di fatto, in Eva si mette in scena la ragione per la quale questo modello di donna deve finire: la sua ribellione contro l'ordine patriarcale, che oltretutto è divino. Da quest'ultimo è punita, e non con un figlio mostruoso come Efesto, dato alla luce per partenogenesi da Era,⁶ ma con figli e figlie – l'intera umanità – castigate dalla più grande deformità, non fisica ma morale: il peccato originale. Il che, ancora una volta, richiede l'intervento di un dio patriarcale che ristabilisca l'ordine, ovvero la comprensione tra esseri umani e dei o dee. Il figlio di Dio dovrà 'incarnarsi' per redimere la prole di Eva da quello stigma.

È chiaro, pertanto, che se l'unione carnale – Adamo ed Eva – apre la strada della morte eterna, iniziata con l'esperienza del primo desiderio e della prima relazione sessuale procreativa, colui che viene a portare la vita eterna, poiché è un Dio immortale, non può nascere da un'unione carnale ed essere concepito nell'uso della sessualità femminile. Deve nascere invece da una vergine, fondando così un secondo modello di maternità, solo questa volta possibile, ma destinato a convertirsi in impossibile in ugual misura per madri e vergini.⁷ La figura della *parthénos*,

⁵ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, trad. it., Milano 1994, p. 219.

⁶ F.J. GONZÁLEZ GARCÍA, *Nacer de hombre y nacer de mujer: los alumbramientos de Zeus y Hera en solitario*, in J.C. BERMEJO - F. GONZÁLEZ - S. REBORDA (edd), *Los orígenes de la mitología griega*, pp. 175-180.

⁷ Sul ruolo di Maria come modello di sposa e madre per le vergini cristiane, cfr. A. PEDREGAL, «Ancilla dei». *El discurso cristiano sobre la sumisión femenina*, in «Studia Historica. Historia Antigua. Resistencia, sumisión e interiorización de la dependencia», 25 (2007), pp. 417-434.

della donna mortale vergine che concepisce in modo insolito, al margine di una relazione coniugale certa, destinata a essere la madre di un dio o di un eroe, è ben nota nell'antichità, come ricorda Ezio Pellizer, che cita tra i molti esempi quello di Semele, madre di Dioniso, e di Alcmena, madre di Eracle.⁸

Quella di Maria non è che l'ultima di una serie di gravidanze atipiche della tradizione giudaica, che coinvolgono donne della stirpe di David – cui appartenerrebbe Gesù – come Sara, Elisabetta e Anna, le ultime due rispettivamente zia e madre di Maria, le quali, per ragioni naturali, per l'età o per comprovata sterilità, non avrebbero dovuto rimanere incinte. Come segnala Emma González, nel suo studio su queste figure, «la loro gravidanza presuppone una manipolazione biologica del corpo femminile, fino alla dissociazione della funzione riproduttrice di qualunque azione da parte delle donne», che mette in luce il potere divino di intervenire sui loro corpi e il suo ruolo primario nel processo di creazione.⁹

D'altra parte, Maria si inserisce anche nella genealogia che descrive Matteo all'inizio del suo vangelo (Mt 1,1-17), mediante la quale mette in connessione Gesù con la stirpe di David, risalendo ad Abramo. In essa figurano quattro donne: Tamara, Rahab, Ruth, Betsabea (sposa del re ittita Uria). Tutte hanno suscitato l'attenzione della ricerca, che ne ha messo in luce i tratti comuni. Così, se ne è segnalato il comportamento morale licenzioso (alcune vennero addirittura considerate prostitute, opinione che il filosofo Celso ebbe della stessa Maria)¹⁰ e la loro condizione di straniera rispetto al mondo giudaico. Ma, soprattutto, esse condividono con Maria, madre di Gesù, la quinta della lista, il fatto di aver

⁸ E. PELLIZER, *Le madri nel mito greco: paradigmi e rappresentazioni*, in E. CALDERÓN - A. MORALES (edd), *La madre en la Antigüedad: literatura, sociedad y religión*, Madrid 2007, p. 13 e nota 10, segnala inoltre come un altro tratto comune di queste storie di concepimento divino la necessità di una doppia paternità, in cui compare «un 'padre putativo' umano, che alleva il neonato di origine divina, per lo più credendolo suo». Sul fenomeno delle madri vergini e il suo significato religioso si veda l'opera classica di P. DE SAINTYVES, *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos. Ensayo de mitología comparada*, Madrid 1985.

⁹ Cfr. E. GONZÁLEZ, *Imitando a Rebeca. Modelos de feminidad para cristianas en el Antiguo Testamento (siglos II al IV)*, Oviedo 2009, p. 101.

¹⁰ ORÍGENE, *C. Cels.*, XXVIII; XXXII, tramanda l'accusa di Celso nel suo *Discurso Vero*, sull'adulterio di Maria e il concepimento del figlio con un soldato romano, di nome Pantero, fatto che Gesù si premurava di occultare usando il *topos* della sua nascita da una vergine.

ricoperto un ruolo chiave nei disegni di Dio sulla casa di David, in quanto le loro gravidanze, concepite sempre fuori del matrimonio, diedero luogo alla nascita di «figure guida che venivano viste come la realizzazione della protezione divina nei momenti di crisi», che rappresentano la superiorità e l'intervento di Dio, al di sopra dell'ordine naturale e sociale. Ognuna fu madre di cinque uomini che, successivamente, occuparono il trono e rivendicarono l'eredità del popolo eletto.¹¹

Nelle religioni patriarcali e monoteiste, e in particolare nel cristianesimo, non c'è posto né per la femminilità, né per la maternità in Dio. Come afferma Agostino d'Ippona, le tre persone della Trinità sono rappresentate da tre uomini.¹² Una divinità così articolata nelle sue tre forme: un Dio padre, Figlio e Spirito Santo, eterno e preesistente alla incarnazione di Cristo.¹³

Questo venne affermato con decisione nel Concilio di Efeso del 431 d.C., nel quale si imposero le tesi dei Padri occidentali, al cui capo si situava Cirillo di Alessandria, contro l'opinione degli orientali, la cui voce più ascoltata e censurata fu quella di

¹¹ M. JORDAN, *The Historical Mary. Revealing the Pagan Identity of the Virgin Mother*, Berkeley (CA) 2003, p. 117; l'autore dedica il capitolo sesto, «Priestesses of the Marriage», a queste cinque donne, le quali vengono messe in collegamento con la figura della *qdesha* – prostituta sacra – sacerdotessa del matrimonio sacro. Sulle donne della stirpe davidica di Gesù, si veda anche T.R. LONGSTAFF, *From the Birth of Jesús to the Resurrection. Women in the Gospel of Matthew*, in A.J. AVERY-PECK - D. HARRINGTON - J. NEUSNER (edd), *When Judaism and Christianity Began. Essays in Memory of A.J. Saldarini*, Leiden 2004, pp. 150-152.

¹² AGOSTINO, *De Trinit.* II X, 19; XI, 20. Come afferma F.X. CLOONEY, *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford 2005, p. 4: «Giudei, cristiani e musulmani ritraevano Dio per la maggior parte come maschile e come non-femminile, anche se qualche volta si continuava ad asserire che in verità Dio era al di là del gender, in particolare del gender costituito da caratteristiche fisiche. Non possiamo non notare che è un Padre che è al di là del gender, non una madre; che è un Padre, al di là del gender, che manda il suo Figlio, non la sua Figlia, al mondo; che il Figlio da parte sua si incarna come un essere umano maschile, non come un essere umano femminile. Il Dio al di là del gender viene comunque chiamato 'Dio', non 'Dea'». Sulle conseguenze per le donne di questa coincidenza di dio col maschile, quindi del maschile col divino, vedi S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, pp. 188-190; più avanti aggiunge: «Questo è un caso patologico. Ma in molte donne devote si trova questa inestricabile confusione tra l'uomo e Dio. Il confessore, soprattutto, tra cielo e terra, occupa un posto equivoco. Egli ascolta con orecchie umane la penitente che gli apre la sua anima, ma la luce che brilla nello sguardo con cui l'avvolge è soprannaturale; è un uomo divino, è Dio presente con l'aspetto di un uomo» (*ibidem*, p. 771). Sulla sua famosa affermazione «If God is male, then the male is God», vedi M. DALY, *Beyond God the Father*, Boston (MA) 1973.

¹³ J.M. SWEENEY, *Strange Heaven. The Virgin Mary as Woman, Mother, Disciple, and Advocate*, Massachusetts 2006, pp. 147-148.

Nestorio, che rifiutava il riconoscimento di Maria come *Theotokos* – letteralmente colei che generò/partorì Dio – la Madre di Dio, dal momento che Dio esiste da sempre. Secondo Nestorio, poteva tutt'al più trattarsi della madre di Gesù (*Anthropotokos*), o di Cristo (*Christotokos*). Le conclusioni del Concilio furono chiare: Maria non aveva dato vita a una nuova persona, ma Gesù era insieme uomo e *logos* preesistente; e Cristo non era che la seconda persona della Santissima Trinità.¹⁴ Questo chiudeva una lunga diatriba intorno alla condizione di Maria come *virgo ante, in, et post partum*, della quale erano stati protagonisti, fra gli altri, Girolamo e Ambrogio di Milano contro Giovinniano, Elvidio o Bonoso.¹⁵

Come recita il credo cristiano, Cristo fu generato, non creato. Ovvero, il Figlio è il risultato generativo del Padre, che come un 'padre celibe' ha solo necessità di un supporto femminile in cui incarnarsi. L'essenza del *logos* (dio, maschio), la parola e la capacità razionale possono sottomettere e manipolare la materia immanente (umana e femminile).

Nemmeno Aristotele lo avrebbe espresso meglio: è in questa *sarkosis/corporatio* – la quale, non bisogna dimenticarlo, è un atto volontario della divinità, atto imprescindibile perché Cristo compia la sua missione – dove Maria entra in gioco. Tutto ciò che muore deve prima nascere: Maria è lì per consegnare a Cristo la sua parte femminile, carnale, quindi mortale, capace di soffrire, il che implica un abbassamento della natura divina di Cristo per salvare l'umanità, benché egli continui a essere fundamentalmente il figlio di suo padre, spirituale, maschile, immortale. In questo processo, come afferma Sylviane Agacinski, Maria

«è una figura ambigua: femminile, per la sua maternità, ma dalla femminilità desessualizzata dalla verginità (ignora l'uomo e non appartiene che a Dio). Rappresenta meno la donna che il simbolo della carne separata dal desiderio e dalla sessualità. La doppia origine di Gesù mette in scena una costruzione metafisica dei sessi, ovvero, dei loro equivalenti metafisici: il principio corporale e femminile, da una parte (quello della incorporazione e incarnazione), e dall'altra, il principio maschile spirituale (disincarnato)».¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, pp. 145-148.

¹⁵ D.G. HUNTER, *Resistance to the virginal Ideal in Late Fourth-Century Rome: the Case of Jovinian*, in «Theological Studies», 48 (1987), pp. 45-64; D.G. HUNTER, *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome*, in «Journal of Early Christian Studies», 1 (1993), 1, pp. 47-71. Si veda A. PEDREGAL, «*Ancilla Dei*», p. 425.

¹⁶ S. AGACINSKI, *Metafísica de los sexos. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo*, Madrid 2007, pp. 80 e 103.

Quindi, nell'economia della salvezza che richiede la morte di un essere nato, Maria offre la nascita umana, la parte moritura: Cristo nacque da utero femminile (Tert., *Carn. Christ.* XVII,1); mentre la parte eterna, spirituale, che conserva durante tutta questa esperienza di redenzione, la mette suo padre, che non è mortale, ma eterno. Tuttavia, benché la maternità sia organicamente un fatto sessuale, nel caso di Maria non c'è un uso cosciente, voluto, della sua sessualità, ma le implicazioni psicologiche e sensuali di questa si eludono e si riducono ai suoi aspetti fisici, agli organi riproduttori femminili. Questo ha fatto sì che molti uomini abbiano legittimamente continuato, per secoli, a vedere le donne in questo modo.

Questo carattere di materia generativa e nutritiva prende forma in alcune rappresentazioni della Vergine, in una figura femminile nera. Senza dubbio, questo colore allude all'associazione, risalente all'antichità, delle donne alla terra, e al suo potere di evocazione delle viscere del sottosuolo, le quali, come l'utero materno, ospitano e alimentano il seme fino a farlo fruttificare. Di questa iconografia esistono precedenti pagani, relativi alle dee madri, come Demetra Melaina, Artemide Polimaste, e il betilo nero di Pessinunte, che simboleggia la *Magna Mater*, legata a sua volta alle oltre quattrocento Madonne nere del *pantheon* cristiano, che non sono altro che l'antica dea-madre convertita al cristianesimo.¹⁷ Ciò significa che quest'ultima è stata spogliata del libero uso della sua fertilità, ridotta alla rappresentazione della terra come garanzia di vita, ma anche di morte, inevitabilmente coinvolta nello stesso ciclo di rigenerazione, come conviene ai piani del Dio patriarcale cristiano.

Un altro simbolo di questo carattere essenzialmente materiale-carnale della maternità della Vergine è il latte, cui rimanda la rappresentazione dei seni scoperti, i quali talvolta lasciano sgorgare fuori la sostanza nutritiva. Come è noto, questo è un fenomeno assolutamente indipendente dalla volontà di essere madre, prodotto come un fatto fisiologico inerente alla gravidanza e al puerperio. Pertanto, di nuovo la volontà di Maria non ha alcuna parte in gioco, le leggi della natura seguono il loro corso per alimentare quella ipostasi umana di Dio che sarà il Cristo, la versione neces-

¹⁷ S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden 1993, pp. 206-215.

saria di Dio per la salvezza del mondo. Nelle società primitive il latte è la chiave della vita e la sua comparsa, vista come magica, garantiva il nutrimento di nuovi esseri, incapaci di ingerire altro. Tuttavia, Maria *lactans* non è Isis *lactans*, come segnala anche Gail Paterson. Essa non solo non ha giocato un ruolo paritario nella coppia generatrice (Dio-Maria), ma il suo latte trasmette 'vita umana' a suo figlio senza salvarlo. È lui, anzi, che salverà lei¹⁸ e la condurrà in quelle regioni celesti dove mai era stata prima.¹⁹ Pertanto, Maria non ha nemmeno un ruolo di corredentrice dell'umanità, funzione esclusiva del dio patriarcale, la cui messa in discussione è stata ogni volta attaccata duramente dalla Chiesa, come accadde alle Colliridiane della Tracia, un gruppo di donne comandate da una sacerdotessa, censurate duramente da Epifanio di Salamina per aver offerto la loro devozione non al Padre, né al figlio, ma alla Madre.²⁰

La realtà è che, dietro al magnifico titolo di *Theotokos*, madre di Dio, si cela la spoliamento delle donne del loro valore, della loro funzione primaria. Come diceva Simone de Beauvoir, è la consacrazione assoluta della donna come materia, la sua riduzione a cosa.²¹ Il cristianesimo riesce a sottrarre alla maternità la sua cifra fondamentale e il ruolo di protagonista che in essa ha la donna, per convertirla in un 'mistero' che solo il dio patriarcale controlla dall'inizio alla fine: Dio Padre sceglie la madre e pone su di essa un segno distintivo purificandone il corpo, un corpo già esistente, che sarà il supporto fisico di suo figlio.²² Giunto il momento, discende su di esso nella sua terza forma, lo Spirito. Nel discorso cristiano Maria, e la maggioranza delle donne per le quali essa si erige a modello, incarna quella che Averil Cameron definisce «retorica del paradosso»: ²³ partorì senza che il suo ventre

¹⁸ G. PATERSON, *The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity*, in «Harvard Theological Review», 82 (1989), 4, pp. 393-420.

¹⁹ Fatto affermato mediante il dogma dell'Ascensione della Vergine, proclamato nel 1950 da Pio XII.

²⁰ EPIFANIO, *Panar*, PG 42, 740-741. La Madre di Dio non deve essere oggetto di culto più dei santi, né di venerazione o di adorazione, dedicata unicamente a Dio.

²¹ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, p. 219: «L'aspetto più temibile della donna consisteva nel suo volto di Madre; perciò appunto nella maternità va trasfigurata e asservita. La verginità di Maria ha un valore essenzialmente negativo; colei da cui è uscita la redenzione della carne non è carnale; è intatta, mai posseduta».

²² Accolto nel dogma dell'Immacolata Concezione, proclamato nel 1854 da Pio IX.

²³ Cfr. A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley (CA) 1994, in particolare il capitolo 5.

si schiudesse, concepì senza che il suo imene si rompesse, nutrì suo figlio senza che i suoi seni si alterassero. Non sono le sue qualità materne, né la sua capacità di amorevolezza che contano, ma il suo ruolo di corpo, di strumento per il parto di Cristo.

Su questo punto – che la maternità di Maria sia al principio un fatto puramente materiale – concordano molti studiosi e studiose, non solo femministe. La rappresentazione artistica (sculture, quadri, icone) presenta relativamente a questa teoria indizi rilevanti. Nelle immagini della *Madonna* precedenti al concilio di Efeso, Maria appare «non come la madre umana, ma come un personaggio divino e misterioso». Non è una madre tenera e materna, che si preoccupa, soffre o accarezza il figlio,²⁴ ma un supporto, un ‘trono di carne’ che parla, non della sua divinità o della sua maestà, ma di quella del figlio. I seni scoperti, dai quali scaturisce il loro contenuto latteo, sono semplicemente l’immagine della sua funzione di nutrice. Come suggerisce Sergio Bertelli, è possibile che in queste vergini sedenti si perpetui la rappresentazione delle maternità pagane, nelle quali il trono non è altro che la *obstetricalis sella*.²⁵ Allo stesso modo potremmo pensare che nell’atteggiamento distaccato di queste madonne nei confronti del figlio sia presente ancora una certa modalità di relazione propria del mondo pagano, caratterizzata dalla distanza affettiva e dalla freddezza del comportamento, come hanno evidenziato gli esperti e le esperte.²⁶

In questo modo, Maria segna definitivamente la fine dell’era delle dee madri: non vi saranno più madri che danno la vita ai loro figli, come Iside, ma vi sarà il figlio che crea la propria madre.²⁷ Se Cibeles, la *Magna Mater* per eccellenza, disponeva della vita e della morte del figlio-amante e pretendeva l’evirazione

²⁴ *Ibidem*, pp. 167-168.

²⁵ S. BERTELLI, *Il re, la vergine, la sposa. Eros, maternità e potere nella cultura figurativa europea*, Roma 2002, pp. 50-51.

²⁶ Si noti che nella società romana sono perfettamente differenziati i due ruoli della *nutrix*, la nutrice che allatta, e della *assa nutrix*, la nutrice secca, ovvero la bambinaia che cura ed educa. Cfr. R.M. CID, *La maternidad y la figura de la madre en la Roma Antigua*, in A.I. BLANCO et al. (edd), *Nuevas visiones de la maternidad*, León 2002, p. 26. Si vedano i suoi rimandi ad altri studi e S. DIXON, *The Roman Mother*, London, 1990, pp.104-107; K.R. BRADLEY, *Wet-Nursing at Rome. A Study in Social Relations*, in B. RAWSON (ed), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, New York 1992, pp. 201-229.

²⁷ J.M. SWEENEY, *Strange Heaven*, p. 143.

dei suoi sacerdoti, i Galli,²⁸ il dio patriarcale compie la sua opera 'civilizzatrice' esigendo una castrazione sessuale femminile su un piano psicologico, emozionale e morale, che ha fornito una copertura ideologico-religiosa per legittimare castrazioni sessuali fisiche: amputazioni, cinture di castità, lo stesso obbligo di verginità prematrimoniale, o la sottomissione assoluta – il cosiddetto debito coniugale – al desiderio dello sposo.

Dopo averle private del loro protagonismo sessuale nel concepimento e incastrate fisicamente nel loro ruolo procreatrice, il discorso cristiano affrontò in un secondo momento la messa a punto della trappola emotiva e psicologica delle donne: il suo contributo alla costruzione del modello di istinto materno consiste nello stabilire la relazione di Maria con suo figlio come ideale d'amore emotivo e spirituale che si esprime nella preoccupazione dell'una per l'affermazione dell'altro, per il suo bene; la funzione della maternità è vivere «per essere la prima maestra d'amore per il bambino [sic] ... il dono del corpo è uno strumento attraverso il quale essa consegna la sua cura dei bisogni del figlio nel concepirlo, portarlo in grembo, farlo nascere, nutrirlo e instaurare con lui un legame»: questa è l'essenza di una maternità sperimentata in funzione della discendenza.²⁹

Per confermare la necessità di questo modello, la Chiesa costruì anche il suo contrario, un altro mito attraverso il quale rappresentare le donne che non realizzano questo ruolo di madre e sposa sottomessa, ma che desiderano continuare a esercitare liberamente la propria sessualità, senza finalizzarla alla procreazione. Si tratta di un'altra Maria, la Maddalena. Ma questa è un'altra storia.³⁰

Giunte alla conclusione, forse la cosa che più può far sperare è ricordare che, una volta castigata la superba Eva, tutto ricominciò

²⁸ P. BORGUEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Normadie 1996, p. 178.

²⁹ In questi termini si esprime l'introduzione del testo del reverendo W.D. VIRTUE, *Mother and Infant. The Moral Theology of Embodied Self-Giving in Motherhood in Light of the Exemplar Couplet Mary and Jesus Christ*, Roma 1995, pp. 7-10, che sostiene che la madre è la persona fondamentale nella formazione del bambino, che la relazione tra Maria e Cristo deve essere modello per ogni relazione fra madre e figlio, che il secondo dipende dalla prima, e che entrambi dipendono dal Padre.

³⁰ Per un avvicinamento alla figura storica e mitica di Maria di Magdala cfr. i rimandi bibliografici in A. PEDREGAL, *María de Magdala. Meretriz, histórica, discípula, apóstol*, in I. CARRERA (edd), *Mujeres históricas, mujeres narradas*, Oviedo 2000, pp. 23-48.

con quel *fiat* di Maria, con quel ‘si compia in me’ che serve al discorso cristiano come indizio pretestuoso di un libero arbitrio, di una libera scelta di Maria, o almeno del suo consenso a quanto si stava facendo di lei, che prefigura quella di tutte le vergini che verranno dopo. Se, per la teologa Rosemary R. Ruether, il *fiat* di Maria presuppone il consenso dell’umanità e, in particolare, la partecipazione delle donne al discorso della salvezza,³¹ non è meno certo che tale partecipazione è ridotta a una collaborazione necessaria, tuttavia non protagonista e nemmeno co-protagonista, o in qualche modo importante, ma di sottomissione e obbedienza. Un ruolo, insomma, di secondo piano.³²

Ciò nonostante credo che un valore lo abbia: è la capacità di dimostrare che quello che succede alle donne, il loro luogo nella società e nell’ordine patriarcale può dipendere da loro stesse. Se abbiamo potuto dire sì, possiamo anche dire no. Stiamo imparando a dire sì alla nostra sessualità svincolata dalla maternità, sì al pieno diritto di esercitarla e no alla maternità imposta. E soprattutto, stiamo imparando, come la Eva dell’ultimo romanzo di Juan Goytisolo, a controargomentare per liberarci dei pregiudizi e della colpa che dall’eternità è stata caricata sulle nostre spalle – per chi ha deciso che tutto questo esiste – e sentirci sollevate, alla fine, di tanti pesi presenti e reali.³³

³¹ R.R. RUETHER, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, Berkeley (CA) 2005, p. 166.

³² Per la collaborazione tra Maria e Dio, cfr. una delle prime studiose femministe a riflettere sulla figura di Maria, M. WARNER, *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary*, New York 1983, p. 177.

³³ J. GOYTISOLO, *El exiliado de aquí y de allá. La vida póstuma del Monstruo del Sentier*, Barcelona 2008, pp. 118-119.

Corporeità e sessualità in sant'Agostino: spunti per una lezione esemplare

di Antonio Autiero

Premessa

Una coltre di sospetto avvolge la visione di corporeità e di sessualità umana maturata nella tradizione del pensiero cristiano. Le accuse formulate talvolta con linguaggio sobrio e delicato, tante altre volte espresse, invece, in termini di evidente acredine hanno per obiettivo la considerazione negativa della sfera corporea dell'essere umano e della dimensione sessuale del suo essere al mondo. Soprattutto nella seconda metà del secolo scorso (1960-1990), e non ultimo anche per effetto di una nuova sensibilità emergente dalla cultura femminista dell'epoca, si sono moltiplicate pubblicazioni caratterizzate da analisi severe della millenaria tradizione anticorporea e sessuofobica del cristianesimo e in generale della religione.¹

È interessante notare la convergenza che tali analisi mettono in risalto: una fonte significativa per capire l'atteggiamento cristiano sulla sessualità è il pensiero e l'opera del padre della chiesa latina, sant'Agostino. Già più in generale la sua visione filosofico-teologica ha avuto grande influsso sulle diverse tradizioni del pensiero cristiano. A lui si ispirano in epoche e con angolazioni differenti molte espressioni di antropologia e di teologia che costellano il paesaggio di pensiero, sostanziano le esperienze

¹ In modo indicativo si pensa qui per l'area linguistica tedesca a: K. DESCHNER, *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf 1974; G. DENZLER, *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral*, München 1988; R. HAAG - K. ELLIGER, «*Stört nicht die Liebe*». *Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel*, Freiburg i.Br. 1986; U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1988. Ugualmente si potrebbe attestare la trattazione del tema sotto la stessa angolazione anche in altre aree linguistiche.

religiose e motivano le prassi delle Chiese.² Anche il Concilio Vaticano II dedica ampia risonanza alle fonti agostiniane,³ come più tardi farà il Catechismo della Chiesa Cattolica⁴ e in generale il magistero della chiesa. Ma è in particolare il riferimento alla sua visione di sessualità e corporeità che impressiona: esso costituisce per altro oggetto di interesse anche al di fuori delle correnti di pensiero teologico-religioso e impone il pensiero agostiniano come fattore determinante anche per la storia delle idee in contesto di cultura secolare.⁵ Per questo uno sguardo ai punti nevralgici di tale pensiero può essere utile, proprio quando più urgente viene percepito e formulato un bisogno di ripensamento della tradizionale etica sessuale cattolica.⁶

Gli spunti che seguono intendono mettere a tema tali punti nevralgici, con l'intenzione, da una parte, di coglierne il nesso attraverso rimandi al testo agostiniano e, dall'altra, di rileggerli in funzione di una lezione esemplare che da essi ci viene offerta, proprio per ripensare oggi la morale sessuale.

1. Il punto di partenza

Secondo Hubert Cancik, «il nucleo speculativo della morale sessuale della chiesa romana è il mito di Adamo di Agostino, la cosiddetta dottrina del peccato originale».⁷ Questo spunto ci mette sulle tracce di uno stretto rapporto tra una nozione di

² Per il campo dell'etica teologica resta classica ed esemplare l'opera di J. MAUSBACH, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 voll., Freiburg i.Br. 1909.

³ Cfr. J. MORÁN, *La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II*, in «Augustinianum», 6 (1966), pp. 460-488.

⁴ Cfr. P. DE LUIS, *San Agustín en el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Datos y observaciones críticas*, in «Estudio Agustiniiano», XXVIII (1993), pp. 109-155.

⁵ Forse l'esempio più significativo resta quello della trilogia sulla storia della sessualità di M. FOUCAULT: *La volontà del sapere*, trad. it., Milano 1978; *L'uso dei piaceri*, trad. it., Milano 1984; *La cura di sé*, trad. it., Milano 1984. In particolare il rimando va al secondo volume della trilogia, nel quale confluiscono le lezioni che Foucault tenne al Collège de France nel 1979-1980.

⁶ L'attuale dibattito sul tema degli abusi sessuali su minori ruota su una diffusa e convinta necessità di rinnovare la morale sessuale e questo non solo per uso interno alla Chiesa, ma anche per accompagnare su più vasto raggio i processi di maturazione di uno stile di condotta sessuale libera da violenza e dedita alla cura di relazioni mature. Cfr. K. HILPERT, *Auch ein systemisches Problem? Sexueller Missbrauch und die Sexuallehre der Kirche*, in «Herder Korrespondenz», 4 (2010), pp. 173-176.

⁷ H. CANKIK, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, in A. SIEMS (ed), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt 1994, pp. 347-374, qui p. 362.

carattere teologico e il suo risvolto sul piano etico. Nello scritto *De Nuptiis et concupiscentia* Agostino delinea il parallelismo tra peccato originale e eccedenza della corporeità.⁸ Egli accosta la disubbidienza dell'essere umano alla legge di Dio, la volontà trasgressiva che lo porta a ribellarsi alla sapienza del Creatore a una assimilabile ribellione della sfera corporea, rispetto alla signoria della ragione e della sfera spirituale. È proprio nel corpo che si registra l'incontenibile, sfrenata eccedenza che investe la persona e la rende incapace di perseguire il bene. Il disagio che ne deriva viene sentito come giusta retribuzione di chi ha volontariamente disubbidito ed ora si trova a misurarsi con il suo corpo disubbidiente. Chi ha volto le spalle al suo Signore, si trova ora smentito e debellato come signore della sua vita.

Ma in questa dialettica di ubbidienza abbandonata e disubbidienza subita si percepisce quella linea di dualismo che riporta il pensiero agostiniano sia alle sue ascendenze platoniche, sia alla sua matrice paolina. Questi due nuclei – «il platonizzante e il paolinizzante»,⁹ come dice Giuseppe Angelini – rispondono alla medesima intenzione di Agostino, di porre al centro della sua antropologia l'idea di *amor*, nella quale si trovano sia la concezione di amore come *desiderium*, aspirazione del cuore, anelito della mente, apertura alla contemplazione, sia la consapevolezza dell'amore come *pondus*, gravame del corpo, impero dei sensi, arbitrio delle passioni.

Nulla togliendo alla convinzione che «la teoria dell'*amor* costituisce nel pensiero di Agostino lo schema fondamentale dell'antropologia»,¹⁰ resta tuttavia vero che l'essere umano che esce dal tratteggio è un essere diviso, duale, conteso. La guerra del corpo contro l'anima, della ragione contro le passioni, del desiderio anelante contro la deriva alienante è molto eloquente e genera il negativo della sessualità, proprio mentre si ripropone di riportare quest'ultima nel recinto sano della visione antropologica. Neppure il connubio tra la dottrina del peccato originale

⁸ *De Nuptiis et concupiscentia*, 1, 6, 7.

⁹ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano 1999, pp. 84-103.

¹⁰ *Ibidem*, p. 87. L'articolazione più ampia dell'amore come centro della visione antropologica e teologica è ben presentata da S. TARANTO, *Agostino e la filosofia dell'Amore*, Brescia 2003.

con la dottrina della grazia riesce a risolvere questa dilemmatica negatività:

«Il Dio della dottrina del peccato originale, della dottrina della grazia e della predestinazione è un simbolo della decadenza dell'esistenza umana a causa di una peccaminosità che l'essere umano si è causato da se stesso. La giustificazione con cui Agostino risponde alla questione dell'ingiustizia dell'agire divino è una reazione alla consapevolezza di questa peccaminosità». ¹¹

2. *L'io diviso*

Nel libro X delle *Confessioni*, Agostino si pone la drammatica domanda: «Numquid tunc ego non sum? ... ubi est tunc ratio?» (ma allora io non sono più io? ... e dov'è la ragione?).¹² La percezione dello sdoppiamento interiore è grave; la sessualità con le sue manifestazioni più plastiche, che vanno dalle irritanti alterazioni del corpo fino alle sensazioni interiori di struggimento, è la fonte di questa lacerazione dell'io. La minaccia che viene dalla sfera corporea pervade lo spirito e condiziona la storia personale dell'essere umano. Questa esposizione della visione antropologica al rischio della lacerazione non è primariamente fattuale, esperienziale, pratica, ma ha a che fare con il filo teologico che tiene insieme la nozione di essere umano. Lo mette in evidenza molto chiaramente Martin Heidegger nelle sue lezioni friburghesi su Agostino, in particolare sul libro X delle *Confessioni*. E Annachiara Barizza commenta:

«Il problema dell'identità si ripropone in modo ancor più radicale e drammatico nella lotta contro la *voluptas*. Il laccio della *concupiscentia* si ripresenta, in questo caso, sotto forma di *images* notturne, tali che, prive di forza durante la veglia, non solo suscitano durante il sonno piacere, ma addirittura consenso. Agostino ricava l'impressione di trovarsi di fronte a due identità, di cui soltanto una, l'io cosciente, che sa resistere agli allettamenti delle visioni notturne, è l'io autentico, mentre l'altra, quella peccaminosa, va disconosciuta e relegata al non-essere (*numquid ego non sum?*)». ¹³

¹¹ J. KREUZER, *Augustinus*, Frankfurt a.M. 1995, p. 53.

¹² AGOSTINO, *Confessioni*, 10, 30, 41.

¹³ A. BARIZZA, *Un'interpretazione fenomenologica di Agostino: Heidegger lettore del X libro delle 'Confessioni'*, in «Annali di studi religiosi», 4 (2003), pp. 121-144, qui p. 131.

Agostino non si sottrae alla pena di descrivere le pieghe dell'anima e la miseria del corpo, anzi mette l'una e l'altra sfera in una vicinanza che impressiona per la sua capacità di introspezione che lo fa diventare «il genio psicologico dell'epoca patristica», come lo definisce Adolf von Harnack.¹⁴ L'identità stessa dell'essere umano è qui messa in gioco dal magma travolgente del suo corpo ribelle e imperante sulla ragione e sulla volontà. La drammatizzazione di questo devastante sdoppiamento interiore, i cui cenni non sono estranei per altro alla cultura dell'antichità classica,¹⁵ lascia convergere sulla sessualità umana un significato, sebbene di valenza negativa, ma comunque altrimenti non così centrale e determinante nel pensiero dell'epoca. Dal suo ancoraggio alla dottrina del peccato originale, di cui Agostino è il primo a darci una visione sistematica, la sessualità riceve «una dimensione storica del tutto nuova, addirittura cosmologica, demoniaca, soprattutto una nuova dimensione psicologica».¹⁶

Il disordine dell'istinto – in termini teologici la concupiscenza (*concupiscentia carnis!*) – viene messo in relazione con la immanente tensione della persona verso l'alto. L'inquietudine del cuore che anela a riposare in Dio è spinta e apertura oltre i confini del corporeo, dove invece forte è la consapevolezza dell'impossibilità di raggiungere la perfezione e dove non si può che confessare a se stessi l'infinita miseria della propria condizione lacerata. L'introspezione diventa metodo di conoscenza e disegna l'intreccio di autoconoscenza da una parte e conoscenza di Dio, dall'altra. Essa non elimina la coscienza conflittuale, anzi la fa percepire come tribunale di accusa e di condanna. Lo sforzo di coniugare al positivo il tema della conoscenza di sé e di Dio, Agostino lo compie nel ricorso alla categoria di 'memoria'. Essa «non è semplicemente luogo del cercare (ricordo), ma appunto anche del trovare»,¹⁷ ma questo movimento avviene come controcorrente, nella titanica lotta dell'essere umano che deve vincere le resistenze del corporeo e le seduzioni della concupiscenza della carne.

Che alla miseria dell'essere umano faccia da specchio la misericordia di Dio è comunque altrettanto vero:

¹⁴ A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, III, p. 104. E Cornik vi aggiunge lapidariamente: «così Aurelio Agostino diventa il Freud dell'Antichità» (*ibidem*, p. 365).

¹⁵ Si pensi per esempio al tema del doppio, del sosia, dell'immagine speculare, presente nell'*Anfitrione* di Plauto o nel mito di Narciso nelle *Metamorfosi* di Ovidio.

¹⁶ H. CANKI, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, p. 364.

¹⁷ J. KREUZER, *Augustinus*, p. 68.

«Senza dubbio Agostino mette a frutto tutta la sua abilità retorica per sottolineare la caducità dell'uomo e al tempo stesso lodare la grazia di Dio ... Da questo deriva che né la castità né l'innocenza possono essere attribuite alle forze dell'uomo e che esse perciò provengono da Dio».¹⁸

La focalizzazione sulla sfera corporeo-sessuale si guadagna da qui in avanti il suo centro nel discorso morale, che anche in futuro verrà da essa dominato. La problematica della sessualità diventa elemento radicale dell'autocomprensione umana, il nucleo della personalità, a tal punto da far diventare il cristianesimo una religione dell'individuo e della sua redenzione. Anche nei differenti ritorni ad Agostino, nelle epoche a lui successive, tutto ciò ripropone come tema dell'antropologia il dramma dell'esistenza umana individuale vulnerata dalla passione. Prendervi le distanze attraverso l'ascesi e la mortificazione è la parte che l'essere umano può e deve fare, ma nella consapevolezza che solo la grazia lo potrà in definitiva salvare. Quello che proprio sotto Agostino avviene è una sorta di «sessualizzazione (*Sexualisierung!*) dell'intera comprensione del peccato e con questo di un certo pessimismo sessuale».¹⁹

3. *La bontà della sessualità umana*

La ricerca di motivi con cui comprendere il volto positivo della sessualità occupa certamente una parte importante nel sistema di pensiero agostiniano. Il quadro di tale ricerca deve tener conto del suo sforzo di trovare una posizione intermedia nello scenario delle dottrine dominanti della sua epoca. Da una parte troviamo le ascendenze manichee, movimento al quale per altro il giovane Agostino non era stato estraneo. Esse esercitavano su di lui fascino e influsso, tenendo vivo lo sfondo degenerato della natura umana e producendo una visione pessimistica, svalutata della sessualità.

¹⁸ F. VAN FLETEREN, *Confessiones 2: Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Bösen*, in N. FISCHER - C. MAYER (edd), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg i.Br. 1998, pp. 107-132, qui p. 122. Il tema della misericordia occupa una posizione sostanziale nel pensiero di Agostino; essa è sintesi della Filosofia dell'Amore e categoria centrale nella sua visione sotereologica. Lo esprime in modo efficace S. TARANTO, *Agostino*, pp. 275-284.

¹⁹ J. GRÜNDEL, *Das neue Bild der Ehe in der katholischen Theologie*, in H. HARSCH (ed), *Das neue Bild der Ehe*, München 1969, pp. 27-73, 45-46.

Il raccordo di questa sfera della persona con il principio del male e la scomposizione dualistica della comprensione della realtà riuscirono a far perdere nel cristianesimo primitivo quella visione realisticamente aperta e positiva della sessualità, tipica della visione biblica, soprattutto dei racconti di creazione.²⁰ La contaminazione di questa fede di Israele e dei primi secoli cristiani con le filosofie gnostiche e i movimenti manichei spostò l'asse di equilibrio verso il negativo. A loro volta gli influssi neoplatonici sull'antropologia cristiana finirono per aggravare ulteriormente il quadro di comprensione. Agostino si trovò nel crocevia di queste filosofie pessimistiche e le assorbì, quanto meno come primo polo di riferimento. Dall'altra parte si evidenzia il richiamo alle credenze pelagiane, una visione erroneamente ottimistica dell'esistenza e della natura umana, per la quale il bisogno della grazia per il raggiungimento del bene si relativizza, data la ridotta rilevanza del senso del peccato. Questo ha a che fare anche con una visione più positiva della sessualità e del matrimonio.

Agostino si colloca in modo equidistante da queste due polarità e costruisce una teoria della bontà del matrimonio, legata a una triplice sfera di significati. Nasce così la sua dottrina confluita nell'opera del 401 *De bono coniugali*.²¹ In un passaggio sommario e sintetico della dottrina, si afferma che per gli esseri umani in generale ci sono due ragioni che rendono buono il matrimonio, cioè la generazione della prole e la fedeltà nella castità (*in causa generandi et in fide castitatis*). Per le cristiane e i cristiani si aggiunge un terzo motivo che risiede nella natura sacramentale del matrimonio (*bonum sacramenti*).²²

Trovarsi di fronte alla questione della bontà del matrimonio fa già a prima vista intravedere una sorta di superamento della visione negativa della sessualità. La triplice ripartizione dei motivi di bontà, da parte sua, porta a una de-reflessione dal solo perseguimento del fine riproduttivo. Può sembrare, quindi, non essere fuori luogo sottolineare questa dimensione positiva dell'impianto

²⁰ Cfr. R. HAAG - K. ELLIGER, «Stört nicht die Liebe», pp. 17-22.

²¹ Per un inquadramento storico di quest'opera agostiniana si può vedere V. GROSSI, *Il contesto del De bono coniugali di S. Agostino. A proposito della sessualità umana in alcuni movimenti cristiani del tardo antico*, in «Rassegna di Teologia», XLVII (2006), pp. 873-892, come anche G.P. WALSCH, *Introduzione ad AGOSTINO, De bono coniugali* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 2001, pp. IX-XXXII.

²² AGOSTINO, *De bono coniugali*, XXIV, 32.

del tema. Tuttavia sembra eccessivo enfatizzare questo aspetto,²³ tenendo in poco conto che se fosse stato davvero così, la storia degli effetti sarebbe stata di tutt'altro segno. Una considerazione più aderente al testo e al contesto porta a esprimere quello che viene giustamente annotato da Enrico Chiavacci e cioè che «per Agostino l'attività sessuale, letta come impulso corporeo è sempre – in una visione più o meno platonica – cosa negativa. Solo l'obbedire all'ordine di moltiplicarsi può legittimarla».²⁴

Non si può negare un fecondo intreccio tra le tre dimensioni a garanzia di bontà del matrimonio e dell'attività sessuale. La prima, di carattere strettamente natural-finalistico, tuttavia, determina in linea fondamentale la bontà del matrimonio, aprendo uno spiraglio anche sul delicato tema del piacere sessuale e della sua legittimità, in connessione con la finalità riproduttiva. Qui va colto il carattere eminentemente naturale e vantaggioso della procreazione che Agostino accosta al carattere naturale e vantaggioso della nutrizione. Ambedue queste condotte producono un accrescimento di benessere, della specie, la prima, e dell'individuo, la seconda. Ma ambedue sono sottoposte a regole e vanno inquadrare nella cornice di una condotta «normata» da criteri valutativi oggettivi, affinché quel piacere che esse producono, sia rettamente incanalato nell'argine della ragione e non della passione. Prova ne è il fatto che, per quello che riguarda la procreazione, Agostino non dubita del suo valore positivo, rispetto al benessere della specie, tuttavia ben volentieri ne farebbe a meno, se altre possibilità di accrescimento del genere umano fossero possibili. Lo esprime nel *Sermo LI*, quando dice:

«amate le vostre mogli, ma amatele in modo casto. Pervenite pure all'atto di unione carnale, ma in quel modo che possiate procreare figli. E dal momento che non potete avere figli in altro modo, fate pure uso di esso, ma con sofferenza (*ad illud cum dolore descendite*). Questa è la colpa di quell'Adamo, da cui discendiamo».²⁵

²³ Penso per esempio al citato articolo di V. Grossi, dal quale traspare una lettura troppo ottimistica della visione agostiniana, vedendo in essa una concezione di sessualità liberata dalla pura funzione procreativa e attribuendole una funzione in positivo per la declinazione di una teologia cristiana della sfera coniugale.

²⁴ E. CHIAVACCI, *Sulla morale sessuale*, in «Rivista di Teologia morale», 161 (2009), pp. 53-66, qui pp. 53-54.

²⁵ AGOSTINO, *Sermo LI*, XV, 25.

Anche la dimensione della fedeltà merita una considerazione critica. Se da una parte va riconosciuto il valore antropologico da essa marcato, come sostanza di un rapporto tra soggetti che si prendono cura l'uno/una dell'altro/altra e insieme della loro relazione, va riconosciuto, tuttavia, che l'antropologia della sessualità ad essa sottesa è debitrice alla visione negativa della base istintuale che deve essere governata mediante ragione e regole. La fedeltà reciproca implica non solo il tenersi lontani da atti di adulterio, ma anche il dar forma e vita all'esercizio della sessualità per evitare che l'altro/altra incorra in adulterio. Si apre qui il tema del «debito coniugale» che facilmente può sfociare nella strumentalizzazione del corpo e della persona dell'altro/altra, per dare contenimento al proprio impulso sessuale. Questo riporta il discorso a quella dinamica di disubbidienza del corpo dalla ragione e dallo spirito che abbiamo visto sopra. Al tempo stesso la legittimazione dell'uso della sessualità per il bene della fedeltà, ma senza contravvenire alla regola della finalità procreativa, nuovamente mette quest'ultima a criterio di moralità della sessualità.

Relativamente alla dimensione teologico-sacramentale, va tenuta presente l'intenzione di Agostino di dare la definitiva stabilità alla realtà del matrimonio, come istituzione e come simbolo. Il suo ricorso alla fonte biblica conferisce particolare significato al fatto che il *mysterion* dell'unità di Dio con il suo popolo, di Cristo con la sua Chiesa contiene valore normativo, sia per fondare definitivamente l'indissolubilità del vincolo coniugale, sia anche per dare alla relazione tra i coniugi una dimensione di apertura, di trascendenza. Se ben intesa, questa dimensione sacramentale rende la relazione tra i soggetti come qualcosa che non è fine a se stessa, non termina nel circuito del suo stesso consumarsi, ma lascia spazio alla realizzazione di qualcosa d'altro, simbolicamente ed efficacemente significato dal rapporto tra Dio e il suo popolo, Cristo e la sua Chiesa. Rivestire di senso teologico-sacramentale il vissuto dell'unione coniugale significa anche liberarla da quella eccessiva autoreferenzialità che sul versante del risvolto antropologico porta a produrre fissità e stagnazione dell'esperienza relazionale. Ma va pensato anche il rovescio della medaglia: immettere potenziale simbolico nella comprensione della relazione potrebbe in definitiva portare alla rarefazione della sfera tipicamente umana del rapporto coniugale, che trova nella corporeità e nella sessualità la sua normale espressione, il suo

humus, i suoi linguaggi. Anche questo versante di penalizzazione della sessualità andrebbe in definitiva ad accrescerne il disvalore.

4. *Sessualità e sfera pubblica*

Rispondendo alla domanda come mai la visione agostiniana della sessualità si sia così chiaramente imposta nella tradizione cristiana, al punto tale da avere una fortunata storia degli effetti, Hubert Cancik formula l'interessante ipotesi che «l'antropologia e la morale sessuale di Agostino ... si sono in modo eccellente adeguate ai bisogni dello Stato tardo-antico».²⁶

Dal punto di vista semantico l'autore ritorna sulla categoria di ubbidienza/disubbidienza e la mette in rapporto con i concetti correlati di autorità, violenza, paura, castigo e, servendosi dell'approccio di un'ermeneutica politico-sociale del pensiero di Agostino, avviata e praticata da Peter Brown,²⁷ conferisce all'ipotesi formulata una particolare consistenza.

Il termine agostiniano di «disciplina» come stile austero e severo di vita ritorna in questo contesto in modo forte. Una simile disciplina gli viene conculcata già dalla madre Monica, che non esita a stigmatizzare la condotta di vita del figlio, le sue dissolutezze giovanili e quei sospetti accostamenti all'ideologia manichea. Questo porterà Agostino a esercitare anche sugli altri la stessa rigorosa disciplina, mediante il controllo delle idee e delle condotte di vita. Non a caso Peter Brown definisce Agostino «il primo teorico dell'inquisizione».²⁸ Ma è soprattutto la sorte della realtà di Stato come istituzione che esce dalla svolta costantiniana a interessare l'ermeneutica socio-politica. Un simile Stato si presenta come luogo di esercizio di autorità del sovrano, cui corrisponde la classe dei cittadini come sudditi-soggetti. La tenuta di tale istituzione è tutta giocata sul senso dell'ubbidienza e della sottomissione. Con la scomparsa della borghesia si attestano i fronti contrapposti e asimmetrici di chi esercita autorità e potere

²⁶ H. CANKIK, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, p. 366.

²⁷ Si vedano i seguenti lavori di P. BROWN: *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt a.M. 1982; *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994; *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1996.

²⁸ P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, p. 209.

e di chi acconsente e li subisce. Da parte sua il cristianesimo reca un messaggio di salvezza, anche come presa di distanza dalla realtà decadente del dispotismo imperante. Esso predica «cieli nuovi e terre nuove», affidandosi a una visione escatologica che fa perno sull'idea del regno di Dio e postula una rottura con il presente e con il mondo.

La visione agostiniana della sessualità, come condotta ordinata dalla norma e inquadrata nel contesto delle finalità definite, ben si presta al perseguimento delle funzioni e degli scopi dello Stato tardo-antico. Essa diviene strumento di normalizzazione e di controllo, ispira condotta di ubbidienza e riduce le tentazioni dell'eccedenza sia nel campo individuale, come in quello relazionale e sociale. Anche temi come quello della paura, della mortificazione, del castigo per il peccato tornano a vantaggio di una organizzazione della vita collettiva dominata dal senso di autorità. E il cristianesimo

«era fiero di offrire una visione omnicomprensiva del mondo, una morale in grado di regolare tutto. Il cristianesimo, inoltre, diede espressione alla paura del mondo, canalizzò il pessimismo e tenne dente le speranze che non potevano essere realizzate in questo mondo e da questo impero romano».²⁹

Tra *fuga mundi* e *fuga corporis* si stabilisce una sintonia strategica e tattica che passa attraverso la stabilizzazione di un sistema di norme morali, al cui centro è e resta la morale sessuale di stampo agostiniano.³⁰

5. Quale lezione esemplare?

L'incontro con il pensiero agostiniano ha messo in risalto una ricchezza di significati da lui attribuiti alla sfera corporea e alla dimensione sessuale dell'essere umano, senza tuttavia far

²⁹ H. CANCIK, *Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral*, p. 367.

³⁰ Agostino non fu certo l'unico o il primo a dar spazio a quello che Erich Fuchs definisce «volontà di rottura con il mondo», qualcosa che non si annida solo nelle pieghe del discorso etico, ma penetra nella visione teologica, escatologica e spirituale in senso ampio. Essa si nutre anche della discussione intorno ai due stati di vita (quello verginale e quello coniugale), ispirando una gerarchia che privilegia la verginità e che molta importanza avrà anche in rapporto al tema del celibato del clero e della sua introduzione come disciplina obbligatoria nel secolo XI. E. FUCHS, *Le désir et la tendresse. Source et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage*, Genève 1982, pp. 105-111.

perdere di vista i nodi problematici di tale visione. L'approccio esemplare che qui si persegue ci porta ora a tirare qualche sobria conclusione, più come avvio che come termine dell'indagine. I fili che si possono annodare fanno da trama per una lezione emblematica che deve ancor tutta essere pensata e scritta, per dare consistenza e tenuta al discorso sull'etica sessuale e il suo desiderato rinnovamento.

Un primo filo riguarda l'operazione che audacemente Agostino ha compiuto, di ancorare la lettura etica alla visione antropologica. Da questo nasce un primo compito posto ad un'etica sessuale capace di futuro: essa deve ancorarsi non nella sfera metafisica o nell'idea astratta di natura umana, ma nel quadro di comprensione storica dell'essere umano. Evidentemente questo non dispensa, anzi abilita, a una posizione della domanda sul punto di partenza per la comprensione dell'essere umano. Ma tale punto di partenza – il piano eziologico – non può essere la dottrina del peccato originale, inteso come perdita colpevole di innocenza e decadenza meritata e minacciante. Se la dottrina del peccato originale apre uno spiraglio per la comprensione «situativa» della finitudine umana, allora essa può dar luogo a una visione della contingenza come luogo di percezione realistica del sé e come compito di autotrascendimento che guarda all'aspetto salvifico della condizione umana. Questo tocca anche la sessualità, la quale viene ad assumere la connotazione di un progetto in divenire, di una forza strutturante e non destrutturante l'identità del soggetto. Senza antropologia non si fa etica, ma l'antropologia non può essere quella della negatività.

Un secondo filo della lezione si annoda alla sottolineatura agostiniana della relazionalità e reciprocità nel modo di vivere il matrimonio e la sessualità (*bonum fidei*). Qui si mette in risalto la necessità di ripensare in termini positivi, non strumentalizzanti il rapporto tra soggetti. La dimensione relazionale deve essere rimessa al centro della visione di sessualità e corporeità. Essa domanda una consapevolezza critica e autocritica dei torti fatti a soggetti ritenuti deboli e per questo marginalizzati, come normalmente veniva considerato il soggetto femminile. Un'etica sessuale che tenga conto della sensibilità di genere è portata a evitare le gerarchizzazioni escludenti, si rende attenta a rileggere la storia del pensiero e la storia degli avvenimenti per mettere in luce i meccanismi strutturali o puntuali di esercizio di potere

e di conseguente produzione di svantaggi. Essa aiuta le singole persone a entrare in relazioni interpersonali sananti e dense di senso, legate alla valorizzazione del carattere esclusivo e unico della persona con cui si stabilisce relazione. Lo spostamento da un'etica sessuale centrata sulla finalità naturale della procreazione a un'etica centrata sulla costruzione di relazioni antropologicamente sensate, porta a marcare il valore sociale della sessualità, come luogo di espressione e stile di vita accogliente l'alterità dell'altro/altra, nella volontà di espandere relazioni libere dal senso del dominio e della sopraffazione.

Il terzo filo si collega all'ermeneutica politica del pensiero agostiniano. Esso mette in circuito l'esigenza di ri-significazione anche politica della sessualità, non attraverso lo strumento della repressione e della paura, del controllo e della normalizzazione, ma mediante l'incremento di emancipazione e di responsabilità. Questo implica il potenziamento delle capacità di discernimento che devono essere portate a maturazione nei singoli e nella collettività. Una democratizzazione dei procedimenti discorsivi deve accompagnare la ricerca intorno a modalità sempre in evoluzione del come dare forme alla sessualità. La dimensione educativa a una sessualità liberata dalla paura e dall'angoscia del negativo va affermata come compito irrinunciabile, ma suppone una lettura sempre attenta delle condizioni di vita dei soggetti reali e delle loro comunità, delle loro storie e delle attese a cui associano il loro destino di donne e di uomini capaci e contenti di essere al mondo, nel loro corpo, e nella vicinanza dei loro corpi.

Lo spunto preso dalla ricognizione del pensiero agostiniano, se messo a frutto ed elaborato con competenza, aiuta a dar luogo a quel rinnovamento dell'etica sessuale, come da più parti viene ritenuto oramai irrinunciabile. Tale rinnovamento è richiesto alla teologia morale, affinché essa orienti la consapevolezza e le coscienze di donne e uomini che aspirano a dare alla loro sessualità il significato positivo che essa merita, riscattandola dalla paura e restituendole gioia di esistenza e responsabilità creativa. Ma esso è ancor più necessario, se la teologia morale vuole condividere gli sforzi doverosi che da più parti si mettono in campo, per arginare le diverse forme di degrado della comprensione della sessualità e dei suoi vissuti, sia quelle che si manifestano sotto forma di rifiuto e di banalizzazione di essa, sia quelle che inducono condotte perverse di violenza e di abusi.

Ridendo con Aretino, ovvero: si può fare una storia del genere e del sesso dell'Italia pre-moderna?

di *Guido Ruggiero*

Come spesso succede nelle commedie erudite del XVI secolo, alla fine de *Il Marescalco* Pietro Aretino presenta al suo pubblico (e ai lettori e alle lettrici) un matrimonio che, apparentemente, conclude tutte le trame dello spettacolo, o per lo meno che lascia tutto il pubblico col sorriso in bocca. Nel corso della commedia il protagonista si è opposto fortemente al suo destino di marito, voluto per lui dal principe di Mantova. Com'è chiaro fin dalle prime battute, il Marescalco non vuole saperne di sposarsi e preferisce una vita senza donne, matrimonio e 'corni,' che gli permetta di godere di quelle che la sua balia chiama diplomaticamente le sue 'gioventudini,' cioè i suoi rapporti di amicizia (e di sesso) con giovani ragazzi. Per il Marescalco un matrimonio, seppur con una fanciulla 'bella,' 'costumata' e 'ricca,' sarebbe la giusta fine di una tragedia, non certo di una commedia. Ma osserviamo ora come l'irriverente Aretino possa offrire comunque al suo Marescalco un matrimonio dal finale perfetto.

Quando nell'ultimo atto la sposa entra nella stanza dove tutti si trovano riuniti per il matrimonio, il Conte e il Cavaliere, colpiti dalla sua bellezza, commentano non senza invidia:

«Conte: Ecco fuor la Sposa con una bella compagnia: cagna! ella è pur bella.
Cavaliere: O Dio, a chi corrono dietro le venture!

Traduzione di *Laura Giannetti*.

Questo saggio è stato proposto in forma simile – dunque colloquiale – alla presentazione da me offerta, nel giugno 2009, al seminario «Gender, Sexuality and Sexual Identity in Renaissance Italy» nell'ambito del progetto interdisciplinare della Fondazione Bruno Kessler di Trento «Le costruzioni di genere fra scienze umane e scienze applicate». Vorrei ringraziare Fernanda Alfieri per avermi invitato al seminario e Stefanie Knauss per avermi chiesto di contribuire con quella relazione al presente volume.

Marescalco: Ohimè, io muoio, io scoppio: commen... spiritum me.

Conte: Aceto, aceto, sfiabbiatelo: Marescalco, o Marescalco.

Cavaliere: Questo è il più nuovo caso del mondo: gli altri vedendo una bella donna risuscitano, e questo more?».¹

Nonostante gli espedienti del Marescalco, la cerimonia va avanti alla presenza dello sciocco Pedante che cocciutamente elargisce commenti pseudo-umanistici in favore del matrimonio. Finalmente l'agonia del Marescalco termina con la celebrazione e la richiesta del Conte che vuole un bacio fra gli sposi – un'altra richiesta che sembra aggravare la tragedia del povero Marescalco:

«Marescalco: La lingua, an? Io son concio per le feste: martire la faccia Dio, ché vergin non la potria far né Dio né la madre; oh, cornetto, io non ho potuto fuggire la tua trista aria, pazienza.

Gentildonna: Ingrataccio...

Marescalco: Io vo' pur vedere che spesa ho io fatta al mio dispetto.

Pedante: Dispetto, disse il Petrarca.

Marescalco: State salda, state ferma, fatevi in qua, più più; o, sta molto bene!».²

Cosa ha scoperto il Marescalco tanto da cambiare la sua visione tragica in una battuta come «o, sta molto bene(!)»?

«Marescalco: O castrone, o bue, o bufalo, o scempio che io sono, egli è Carlo paggio, ah, ah, ah!

Conte. Come diavolo, Carlo...

Pedante: È mascolo? In fine nemo sine crimine vivit.

Balia: Parvi che il rubaldone gongoli?

Marescalco: A vostra posta, egli è meglio che io veggia ridere voi per le bugie, che voi pianger me per la verità».³

Alla fine quindi il Marescalco ha avuto come sposa un ragazzo, il paggio Carlo, e la commedia termina con la soddisfazione e le risa di tutti. Ma quel matrimonio e quelle risate oggi ci inducono a molte riflessioni. Tra queste la più importante è la seguente: può esistere una 'storia' della divisione fra i sessi e una storia della sessualità che possa spiegare il riso di Aretino e soprattutto mostrare come nel passato esistessero altri modi di comprendere gender e sesso? Non sono tutti e due semplicemente

¹ PIETRO ARETINO, *Il Marescalco*, V,10, in PIETRO ARETINO, *Tutte le Commedie*, Milano 1968, p. 107.

² *Ibidem*, p. 110.

³ *Ibidem*, p. 111.

dei fatti biologici, dei dati anatomici che non sono mai cambiati e che quindi non hanno niente a che fare con la storia? Fino a non molto tempo fa, la risposta a quest'ultima domanda sarebbe stato un semplice sì. Ma oggi, grazie alle ricerche di una generazione di studi, abbiamo capito non solo che esiste una storia tanto del gender quanto del sesso, ma anche che si tratta di una storia molto importante.

1. *Gender, sessualità e storia*

Al livello più generale 'gender' è un termine tecnico che indica semplicemente i modi in cui una particolare società costruisce culturalmente le differenze sessuali. Dal punto di vista biologico, e secondo l'opinione comune, sembra che conosciamo perfettamente le differenze tra uomini e donne. Ma molte persone sono anche consapevoli che perfino a livello biologico le cose sono meno certe di quanto appaiano. Per fortuna degli storici e delle storiche, questo tipo di questioni scientifiche viene lasciato alle scienziate e agli scienziati e nell'ambito degli studi storici, il genere è considerato più che altro come la costruzione culturale – *the cultural construct* – che ogni società 'aggiunge' alla differenza biologica. Ci sono studi storici che considerano molto più importante la biologia e altri che vedono invece la cultura come dominante, ma la maggior parte di essi si trova a metà strada tra questi due estremi e dà per scontato il fatto che sia la biologia sia la cultura giochino un ruolo cruciale nel modo in cui vengono comprese le distinzioni sessuali.⁴

Quando il termine tecnico 'genere' è stato aggiunto al vocabolario degli studi storici, all'improvviso si sono aperte nuove

⁴ Ovviamente non sarebbe possibile in questa sede elencare anche solo una parte della letteratura sulla teoria del genere, ma si ricordino almeno gli studi ormai classici di J. SCOTT, *Gender. A Useful Category of Analysis*, in «American Historical Review», 91 (1986), pp. 1053-1075, e *Gender and the Politics of History*, New York 1998; per una visione generale si veda la voce *Gender*, in P. STEARNS et al. (edd), *Encyclopedia of European Social History*, IV, New York 2001, pp. 3-84; per il Rinascimento cfr. E. WEAVER, *Gender*, in G. RUGGIERO (ed), *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, Oxford 2002, pp. 188-207; per un gruppo di studi italiani che non usavano ancora il termine 'genere', ma sono stati molto importanti per gli studi in Italia e nel mondo anglofono si veda E. MUIR - G. RUGGIERO (edd), *Sex and Gender in Historical Perspective. Selections from Quaderni Storici*, Baltimore (MD) 1990.

entusiasmati possibilità di analisi e ricerca. Ad un livello più semplice questo è avvenuto perché gli storici e le storiche sono da sempre consapevoli del fatto che le culture cambiano nel tempo e che se un aspetto della differenza sessuale è una costruzione culturale, allora anch'essa deve avere una storia. Come è ormai ben noto, l'analisi di come l'idea di genere abbia influenzato e 'disciplinato' la vita del passato è divenuta una sorta di 'industria culturale' storica in grande crescita. Il primo gruppo di studi storici, come era logico e necessario, è stato molto influenzato dalle storiche femministe, e pertanto la maggior parte della storia di genere si è focalizzata sulla storia della disuguaglianza tra uomini e donne. Una seconda ondata di studi storici si è mossa invece al di là di quegli argomenti cruciali, per considerare come il genere fosse profondamente integrato in diverse società. In particolare, mascolinità e femminilità sono state analizzate per capire, in riferimento a società particolari, le complesse modalità del potere, della disciplina e dei costumi associati alla divisione sessuale.

Già nei miei primi studi avevo sostenuto che se c'è una storia delle differenze sessuali o di genere ci deve essere anche una storia della costruzione culturale della sessualità e delle pratiche sessuali. Le mie riflessioni erano fortemente influenzate dal mio lavoro d'archivio sul Rinascimento italiano. La tesi di fondo del mio studio *I confini di Eros* sosteneva la differenza nella percezione del sesso e nella prassi sessuale del passato rispetto a quelle odierne.⁵ In quello stesso tempo circolavano già altre tesi più radicali. Probabilmente la più importante era quella di Michel Foucault, il noto filosofo francese, che mentre si preparava a scrivere la storia del sesso nell'età pre-moderna, paradossalmente sosteneva che il sesso non era mai esistito prima della nascita della società moderna.⁶

C'era una logica in quell'apparente illogicità. Anche Foucault riteneva che la sessualità fosse fortemente influenzata dalla cultura. Diversamente dalla mia riflessione, il filosofo francese credeva che fossero state le moderne discipline scientifiche, come la criminologia, la biologia, la sessuologia, e altre, ad aver definito, identificato e creato quelle costruzioni culturali che noi

⁵ Cfr. G. RUGGIERO, *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del rinascimento*, Venezia 1988.

⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it., Milano 2004.

chiamiamo 'sesso.' In altri termini, quelle discipline avrebbero catalogato un gruppo di pratiche, desideri, emozioni e sentimenti chiamandoli 'sesso' e questa sarebbe l'idea di sesso che è giunta fino a noi. Secondo l'idea di Foucault, prima che le discipline scientifiche dessero un nome a quell'insieme di pratiche, semplicemente il sesso e l'idea di sesso non esistevano. Naturalmente c'era la riproduzione e c'erano gli atti fisici che coinvolgevano gli organi genitali che potevano essere il *focus* del desiderio, ma quelli erano semplicemente atti fisici separati, che non venivano concepiti come 'sesso.'⁷

Un corollario significativo di questa visione di Foucault era anche l'idea che non esisteva un'identità sessuale prima che le discipline moderne insegnassero alla gente a pensare a se stessi in riferimento ai propri desideri sessuali. Secondo Foucault non esistevano eterosessuali, omosessuali e lesbiche nell'età pre-moderna, fino a quando cioè le discipline scientifiche non hanno creato quelle categorie e dato una certa identità a determinate pratiche.⁸ Va detto che la visione di Foucault è stata centrale per un gruppo di studiosi e studiose che hanno profondamente influenzato lo sviluppo della storia della sessualità. Seguendo Foucault, loro hanno provato a mostrare l'assenza di ogni senso di identità sessuale prima dell'Ottocento e hanno focalizzato l'attenzione sugli atti che oggi definiremmo sessuali, ma che a quei tempi non erano visti come tali.⁹ Ad esempio nel Rinascimento,

⁷ Sarebbe come sostenere oggi, per fare un esempio leggero, che la pasta è sempre esistita, la carne è sempre esistita, le carote, le cipolle, l'aglio e i pomodori sono sempre esistiti, ma gli 'spaghetti alla bolognese' non sono esistiti finché qualche cuoco non ha messo tutto insieme e ha dato un nome a quell'insieme. Poi, e solo poi, gli spaghetti alla bolognese sarebbero esistiti.

⁸ Si veda G. RUGGIERO, *Machiavelli in Love. Sex, Self and Society in the Italian Renaissance*, Baltimore (MD) 2007, pp. 6-7 e 19-20 (si veda tutto il volume in generale per una discussione di questi temi dal punto di vista del Rinascimento).

⁹ La letteratura critica è vasta, ma per il mondo classico i più importanti studi sono D.M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990; J. WINKLER, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York 1990; D.M. HALPERIN - J. WINKLER - F. ZEITLAND (edd), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton (NJ) 1990; per il Rinascimento e il periodo pre-moderno cfr. M. ROCKE, *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, New York 1996; G. MARTINI, *Il «vitio nefando» nella Venezia del Seicento. Aspetti sociali e repressione di giustizia*, Roma 1998; A. BRAY, *Homosexuality in Renaissance England*, London 1980; K. GERARD - G. HEKMA (edd), *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, New York 1989; per il periodo moderno cfr. G. CHAUNCEY, *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male*

il fatto che uomini avessero rapporti sessuali con altri uomini veniva visto come una delle espressioni dell'amicizia piuttosto che come un particolare tipo di relazione che oggi definiremmo omosessuale. Oppure il fatto che uomini adulti avessero rapporti erotici con ragazzi giovani nell'antica Atene – fatto che noi oggi giudicheremmo come sessuale – veniva considerato come una relazione inerente al dovere, alla gerarchia, al rispetto e al rapporto maestro-studente del tempo.

Da una parte, nei miei studi, condividevo con Foucault l'idea che il sesso avesse una storia e che non avremmo dovuto concludere, in maniera sin troppo facile, che esso veniva vissuto nel passato come lo sarebbe al giorno d'oggi, ma d'altra parte per me non era così ovvio che le discipline scientifiche del XIX secolo fossero state tanto significative nella formazione delle idee moderne. Era piuttosto probabile, invece, che periodi anteriori nella storia avessero visioni variegata che includevano emozioni differenti, pratiche e consuetudini di comportamento che comunque avrebbero potuto rientrare in una nozione generale dell'idea di sesso. A me sembrava che, come per il termine 'genere,' anche il termine 'sessualità' potesse essere usato in modo più tecnico per definire tutto quel gruppo di costruzioni culturali particolari legate a una precisa società centrate sull'eroticismo, sulle sue fantasie, sui piaceri del corpo e dei sensi associati ad esso.¹⁰

È parte importante del quadro anche il modo in cui le costruzioni culturali della sessualità hanno interagito con il senso dell'identità in particolari società e tempi. In alcune società queste costruzioni culturali della sessualità sono state fondamentali per l'elaborazione dei concetti d'identità: basti pensare da un lato a Casanova o al Marchese de Sade, personaggi che considerarono le loro vite e la loro stessa essenza determinate dalla loro storia

World, 1890-1940, New York 1994; D. GREENBERG, *The Construction of Homosexuality*, Chicago (IL) 1988; J. WEEKS, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality Since 1800*, New York 1981.

¹⁰ Cfr. G. RUGGIERO, *Machiavelli in Love*; ma anche G. RUGGIERO, *Marriage, Love, Sex and Renaissance Civic Morality*, in J.G. TURNER (ed), *Sexuality and Gender in Early Modern Europe. Institutions, Texts, Images*, New York 1993, pp. 10-30. Negli ultimi anni anche qualche seguace tra i più fedeli di Foucault sta ripensando il suo lavoro in un modo più aperto e più in sintonia con il modo provocatorio di pensare del filosofo francese. Ad esempio si veda D.M. HALPERIN, *Forgetting Foucault. Acts, Identities and the History of Sexuality*, in «Representations», 69 (1998), pp. 93-120, e *How to Do the History of Homosexuality*, Chicago (IL) 2002.

sessuale e dai loro desideri. Oppure, dall'altro lato, basti l'esempio di sant'Agostino che, sfuggito ai suoi forti desideri erotici con l'aiuto di Dio, lasciò dietro di sé la sua problematica identità sessuale per divenire un vero cristiano. Molta gente si trova a metà tra questi due estremi, ma anche questa metà possiede una storia ed è fortemente legata a tempi, luoghi e culture specifiche. Va inoltre sottolineato che per alcune persone la pratica sessuale privata può essere irrilevante per il senso di identità che esse hanno davanti a elementi come la famiglia, la religione, il lavoro o la patria. Ciò che, però, colpisce e rende ogni tipo di analisi storica particolarmente difficile, è quanto forte sia oggi il senso moderno dell'identità sessuale: molte persone sentono di possedere un'identità sessuale precisa e questa rappresenta un aspetto profondo e significativo del loro essere, quasi una profonda e problematica verità nascosta. Immaginare che potessero esistere società e culture dove questo non accadeva può dunque essere per loro, a seconda della prospettiva, liberatorio o minaccioso.

2. *Le pratiche sessuali e l'identità sessuale nell'Italia rinascimentale*

Rivolgendoci all'Italia del XVI secolo, si trovano vari aspetti di genere, sesso e identità sessuale che ad un primo sguardo paiono piuttosto familiari. Ma quando si comincia a osservare più da vicino, ci si sente un po' come Alice nel Paese delle Meraviglie: le cose sembrano familiari e conosciute, ma si rivelano in realtà differenti da ciò che sembrano. Forse il modo migliore per comprendere questa prospettiva è quello di far notare come le distinzioni di genere e la sessualità fossero in quel tempo, soprattutto per le donne, fortemente correlate. Nel corso della loro vita le donne erano considerate prima come bambine asessuate e poi, nella pubertà, erano ritenute improvvisamente pronte per una vita sessuale e per il matrimonio; successivamente, spesso sposate a tredici o quattordici anni, erano considerate sessualmente 'potenti,' cioè in grado di procreare. Infine, quelle che sopravvivevano ai loro mariti, erano valutate come vedove sessualmente pericolose. Inoltre, anche molte donne che non si sposavano venivano identificate sotto una prospettiva sempre di tipo sessuale: le monache come spose di Cristo e le donne non sposate, che

non avevano rapporti sessuali nonostante potessero averne, come 'zitelle'. Esistevano naturalmente altre categorie di donne, come ad esempio le prostitute e le concubine la cui identità, di nuovo, era determinata dalla loro pratica sessuale. Si può dire che la sessualità di una donna era sempre definita in qualche modo ed era cruciale per la comprensione della sua posizione sociale e della sua identità.¹¹

Ci sono diversi segnali in letteratura e nei documenti d'archivio che ci indicano come per le donne nel Rinascimento ci fosse uno stretto rapporto tra genere e identità sessuale: una donna era considerata 'veramente' una donna solo nel matrimonio e poi a un livello più profondo quando aveva il suo primo figlio. Quando una donna si sposava passava attraverso una serie di riti di passaggio che si differenziavano un po' tra loro da una zona all'altra, ma che generalmente includevano il trasloco nella nuova residenza, spesso accompagnato da cerimonie elaborate. Era inoltre significativo che la donna assumesse il nuovo nome del marito e lasciasse la sua famiglia per produrre figli per un'altra famiglia. Il fattore più rilevante era però il fatto che la donna, durante l'adolescenza, passasse in poco tempo dall'esser considerata una bambina, priva di alcun potere, a essere ritenuta un'adulta a soli 14 anni, naturalmente con tutto ciò che questo implicava. Si pensi all'esempio illustre di Isabella d'Este che di fatto governava Mantova al posto del marito quando non aveva ancora compiuto vent'anni. Oppure alla famosa commedia di Machiavelli, *La Mandragola*, in cui la moglie dello sciocco Messer Nicia, Lucrezia, esercitava notevole potere nella famiglia ed era temuta da tutti pur essendo appena un'adolescente, probabilmente intorno ai 17 anni. Esempi come questi si possono moltiplicare facilmente.

È significativo, inoltre, notare come le donne fossero considerate passive sia nella loro vita sociale che in quella sessuale, anche quando non lo erano affatto. L'unica eccezione era la vedova, i cui desideri sessuali 'smodati' costituivano un tema frequente nella letteratura prescrittiva e misogina del tempo. Non a caso la società era organizzata formalmente in modi atti a rinforzare la passività femminile, come ad esempio il fatto che le donne non potessero uscire per strada da sole. Una donna di *status* sociale

¹¹ Cfr. G. RUGGIERO, *I confini dell'eros*, pp. 241-275, e *Marriage, Love, Sex*, pp. 10-30.

più alto non solo avrebbe rischiato l'onore e la reputazione, ma anche il suo corpo; infatti la mitezza delle pene per l'aggressione o lo stupro di una donna adulta riflette una certa tacita accettazione per gli attacchi contro le donne che si fossero trovate fuori casa da sole. Le donne delle classi più basse non potevano evitare di uscire per strada, ma tendevano ad andare in gruppo in chiesa o al mercato e stavano comunque nei pressi di casa così da avere la protezione della famiglia e dei vicini.¹²

Ad una prima analisi, facendo ora riferimento alla condizione maschile, sembra che per gli uomini lo stretto rapporto tra sesso e genere, di cui abbiamo parlato per le donne, sia meno evidente. Ma osservando più attentamente il ciclo della vita maschile si nota che le cose non stanno proprio così: sia la pratica sessuale che il genere potevano cambiare nel corso della vita di un uomo, anche se comunque seguivano un tracciato ideale che li associava. I bambini venivano considerati, fino a circa 10 anni, sessualmente innocenti; quando, però, poco dopo raggiungevano la pubertà, subito si riteneva che avessero perduto l'innocenza, senza tuttavia aver guadagnato lo *status* di adulti. Per loro iniziava al contrario un lungo periodo di 'gioventù', come veniva chiamata nei testi dell'epoca, che poteva durare pressappoco dai 12 ai 30 anni di età per i giovani delle classi sociali più alte, e fino ai 20 per gli altri. Questo lungo periodo di 'gioventù' era un periodo cruciale e difficile per la sessualità e l'identità sessuale.¹³

Non a caso il tema della 'gioventù' nel Rinascimento era molto discusso in ogni tipo di letteratura, perché si trattava di un periodo della vita altamente problematico. Potremmo chiederci cosa c'era di diverso in quel lungo periodo rispetto a oggi, dato che in Italia e in Occidente ci sembra di assistere a un prolungamento della gioventù simile a quello rinascimentale. La differenza principale sta nel fatto che nel Rinascimento questo era un fenomeno solo maschile e coinvolgeva maschi che passavano da ruoli che prevedevano la passività, sia sessuale che sociale, nella prima adolescenza, a ruoli che richiedevano una sessualità attiva tra i

¹² Cfr. G. RUGGIERO, *I confini dell'eros; Marriage, Love, Sex; e Binding Passions. Tales of Magic, Marriage and Power at the End of the Renaissance*, New York 2003.

¹³ Per questo e la discussione che segue cfr. G. RUGGIERO, *Machiavelli in Love*, pp. 19-40, e L. GIANNETTI, *Lelia's Kiss. Imagining Gender, Sex, and Marriage in Italian Renaissance Comedy*, Toronto 2009, pp. 113-192.

18 e i 20 anni. Socialmente quella transizione spesso implicava violente dimostrazioni di aggressività per dimostrare la raggiunta mascolinità attiva e per provare che la fase precedente, più passiva e 'femminile', era ormai terminata. Per quanto riguarda il sesso e il genere, era dato per scontato che i giovani fossero visti come passivi e femminili fino all'età di 17 o 18 anni, quando per l'appunto cominciavano a essere evidenti i primi segni di barba e un corpo più muscoloso. Una volta passato quel momento, ci si aspettava che assumessero ruoli attivi sia con le donne che con i maschi più giovani. Questa transizione era cruciale per i maschi ed è la chiave di comprensione per le trame di molta letteratura rinascimentale, specialmente per le commedie e le novelle. Infatti, il passaggio dal ruolo passivo a quello attivo non era ovvio o semplice per una serie di ragioni sociali e culturali; soprattutto nelle classi più elevate, i maschi che si trovavano in una posizione passiva dal punto di vista economico e sociale, si sposavano e divenivano capifamiglia indipendenti solo verso i 30 anni. I giovani delle classi più basse, invece, non dovevano aspettare così a lungo per sposarsi, ma spesso si trovavano a dover affrontare altri problemi economici e sociali prima di potersi considerare indipendenti e capaci di controllare la propria vita.

Per i maschi dopo i diciotto anni la transizione alla sessualità attiva era difficile, anche perché mancavano partner passivi. La ricerca storica ha rivelato che anche se i maschi più giovani erano dei possibili partner, dal punto di vista legale il sesso tra uomini era considerato sodomia e dunque, notoriamente, un delitto molto grave e rischioso per chi la praticasse. A Venezia i partner attivi, nel caso in cui fossero stati processati e condannati, potevano anche essere bruciati vivi. I miei studi sulla sodomia a Venezia suggeriscono che le autorità tentavano di evitare di perseguire il crimine, ma ogni tanto gruppi di giovani venivano arrestati e condannati. In questo caso, la condanna al rogo era riservata ai partner attivi, mentre quelli passivi ricevevano pene molto più miti. Questo accadeva apparentemente perché essi si trovavano in quell'età passiva che rendeva la loro partecipazione più accettabile agli occhi della società e perché, nella considerazione dei giudici, essendo partner passivi, non avevano avuto una diretta responsabilità nel crimine. In questo caso, dunque, dalla 'costruzione' culturale del sesso e del genere derivavano 'distinzioni mortali': un giovane di 17 anni, riconosciuto come passivo, poteva ricevere

una multa o un leggero rimprovero, mentre il suo partner attivo di 19 anni poteva anche essere bruciato vivo.¹⁴

La storia della città di Firenze conferma questo modo di considerare il sesso tra uomini. Fino alla metà del XV secolo a Firenze, così come a Venezia, vi erano pochi processi fino al momento in cui le autorità decisero di eliminare la pena di morte e di diminuire le pene per chi era incolpato del delitto per la prima volta. Subito dopo il numero dei processi aumentò in modo drammatico. Secondo gli studi di Michael Rocke su questo fenomeno, il gran numero di processi di quel periodo mostra che la gran parte dei giovani in città erano coinvolti in questo tipo di relazioni durante la loro gioventù. Quando invece, sotto l'influenza di predicatori infiammati contro la sodomia, le pene vennero nuovamente aggravate, il numero dei processi calò rapidamente e si tornò alla situazione irregolare che abbiamo già visto a Venezia.¹⁵ Questo fa ritenere che, se ufficialmente il sesso tra uomini era visto come un delitto grave, di fatto, invece, se praticato entro i parametri accettati dello sviluppo sessuale dei giovani, molte persone erano disposte a ignorarlo.¹⁶

In questo contesto è importante notare come questo tipo di relazione sessuale tra giovani fosse molto diversa dall'idea moderna di relazione omosessuale, e anche molto diversa dall'ideale classico. Oggi la distinzione attivo/passivo tra un uomo più maturo

¹⁴ Cfr. G. RUGGIERO, *I confini dell'eros*, pp. 181-240, e *Machiavelli in Love*, pp. 19-40.

¹⁵ Cfr. M. ROCKE, *Forbidden Friendships*.

¹⁶ Si veda G. RUGGIERO, *I confini dell'eros*, pp. 261-264, e *Machiavelli in Love*, pp. 27-28, 98-103, 130-139. Poiché questi rapporti al tempo erano visti come peccati e crimini ma nel contempo, se praticati fra giovani all'età 'giusta' erano considerati abbastanza normali, sarebbe difficile applicare a questo tema la *queer theory*. Essa è stata sviluppata soprattutto per il periodo moderno e, pur semplificando molto, ritiene in genere che certi rapporti concepiti dalle società come anormali creino una cultura e un senso dell'identità *queer*, cioè profondamente diverso, anomalo rispetto alla norma di una certa società. Il problema per il Rinascimento è che queste distinzioni non erano molto chiare e il senso dell'identità abbastanza diverso. Infatti anche i primi sostenitori di questa teoria per il periodo stanno ripensando alla sua utilità per il rinascimento e l'età premoderna. Si veda M. DIGANGI, *How Queer Was the Renaissance?*, in K. O'DONNELL - M. O'ROURKE (edd), *Love, Sex, Intimacy and Friendship Between Men, 1550-1800*, New York 2003, pp. 128-147; S. ORGEL, *Tobacco and Boys. How Queer Was Marlowe?*, in «GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies», 6 (2000), 4, pp. 555-576. Comunque la *queer theory* si sta sviluppando rapidamente e con una visione storica e critica più profonda può essere uno strumento di analisi proficuo. Si veda per esempio C. FRECCERO, *Queer/Early/Modern*, Durham (NC) 2006, e G. CESTARO (ed), *Queer Italia. Same Sex Desire in Italian Literature and Film*, New York 2004.

e uno più giovane è solo una delle tante possibilità e anzi quella relazione, così come era praticata nel Rinascimento, nel nostro tempo sarebbe considerata pedofilia. Nel mondo antico, invece, il rapporto ideale era quello tra un uomo e un ragazzo, dove però la differenza d'età tra i due era maggiore e l'uomo più vecchio era un adulto, non un giovane, per cui la relazione risultava molto diversa. Va inoltre detto che nel mondo moderno questo tipo di scelta sessuale è vista da molte persone come definitiva per la vita, mentre nel Rinascimento si dava per scontato che rappresentasse una scelta passeggera che sarebbe scomparsa con l'ingresso nell'età adulta.

Per i giovani nel periodo della transizione da passivi ad attivi le donne erano possibili partner, però poche erano disponibili. Com'è noto, il matrimonio in età giovanile per gli uomini della classe alta era ancora lontano; il sesso pre-matrimoniale o l'adulterio erano però delle possibilità di cui si trovano riferimenti nei testi letterari e di archivio. Nei livelli sociali più bassi, il sesso pre-matrimoniale era considerato abbastanza normale e spesso la gravidanza era seguita dal matrimonio. Invece, nelle classi più alte, dove il matrimonio era arrangiato e influenzato dalle alleanze familiari, non era visto positivamente che i giovani trovassero un'amante della loro stessa classe sociale. La sessualità diretta verso un'appartenente della classe più bassa era invece più facile da accettare, ma il costo sociale ed economico di una serva o di una concubina incinta poteva essere pesante. In sostanza, i problemi che si manifestavano per i giovani maschi che volessero esercitare una sessualità attiva erano molti e difficili.

Un'alternativa a questi problemi era il mondo del sesso illecito: la prostituzione pubblica non era costosa e forniva ai giovani un'opportunità di dimostrare una sessualità attiva. Un altro aspetto positivo della prostituta, almeno a livello teorico, era il fatto che, essendo una professionista, sapeva come adattarsi al ruolo passivo richiesto ed era anche in grado di insegnare ai giovani ad assumere un ruolo attivo. Infatti, si potrebbe affermare che idealmente la vera arte della prostituta in quei tempi fosse l'educazione sessuale dei giovani. In quest'ambito però vi erano anche dei problemi, come ad esempio il fatto che per i maschi delle classi alte le prostitute ordinarie erano, per l'appunto, 'ordinarie.' Non deve dunque sorprendere che l'Italia tra il XV e il XVI secolo, una società sempre più aristocratica e cortigiana,

vedesse dei cambiamenti anche nel mondo del sesso illecito, che divenne più variegato con l'apparire di un maggior numero di prostitute di alto livello e la grande innovazione delle celebri ed eleganti cortigiane.¹⁷

Tornando al mondo della sessualità lecita, c'è una pratica sociale che merita particolare attenzione, quella della grande differenza d'età tra uomini e donne nel matrimonio. Nelle classi più basse le donne si sposavano più tardi, erano più vicine per età ai loro mariti, ed erano spesso considerate come un importante aiuto economico all'interno della coppia. Alcuni matrimoni erano quindi basati su un tipo di corteggiamento in cui la coppia formava prima una base di interesse per poter poi avere una relazione sessuale una volta gestito 'razionalmente' l'inizio del rapporto. A questo livello sociale spesso le coppie avevano inoltre l'opportunità di provare ad avere rapporti sessuali prematrimoniali. Sebbene i documenti giudiziari ci mostrino queste relazioni solo quando giungono ad un punto di rottura, spesso si nota che in questi matrimoni ci si aspettava un certo livello di affetto e di piacere sessuale. Nelle classi alte invece, uomini ormai adulti e dotati di esperienza sessuale maturata con ragazzi, prostitute, concubine, o donne delle classi più basse, si ritrovano sposati a una ragazza appena entrata nella pubertà e senza alcuna esperienza sessuale. Questa situazione rendeva da un lato più facile per il marito affermare il ruolo sessuale attivo e dall'altro faceva sembrare più naturale che la giovane moglie giocasse un ruolo del tutto passivo. In alcuni casi sembra che i mariti con più esperienza ricoprissero facilmente questo ruolo e insegnassero alla propria moglie non solo a servire loro e la famiglia all'interno della casa, ma anche a servire i desideri sessuali del coniuge. Per addolcire questa immagine è però bene chiarire che nel Rinascimento si credeva che il piacere sessuale per la donna fosse necessario per concepire, e poiché produrre degli eredi era una priorità altis-

¹⁷ Per questo argomento e una bibliografia più completa si veda G. RUGGIERO, *Who's Afraid of Giuliana Napolitana. Pleasure, Fear and Imagining the Arts of the Renaissance Courtesan*, in M. FELDMAN - B. GORDON (edd), *The Courtesan's Arts. Cross-Cultural Perspectives*, New York 2006, pp. 280-294, e tutto il volume; cfr. anche, dello stesso autore, *Binding Passions*, pp. 57-87, e *Looking for Love. Renaissance Prostitution Reconsidered*, in B. TALVACCHIA (ed), *Sex and Gender in the Renaissance*, in corso di stampa; si veda anche I.F. MOULTON, *The Illicit Worlds of the Renaissance*, in G. RUGGIERO (ed), *Worlds of the Renaissance*, pp. 491-505.

sima, alcuni mariti potrebbero aver aiutato le loro mogli giovani non solo a soddisfarli, ma anche a provare piacere loro stesse.¹⁸

In altri casi, però, i mariti più anziani vedevano le giovani mogli solo come madri dei loro figli e responsabili della loro casa e per questo ricercavano il sesso e il piacere altrove. Da questo punto di vista se il matrimonio e il letto coniugale non erano i posti migliori per incontrare il sesso come piacere per uomini e donne, è interessante chiedersi se e dove si poteva trovarlo. Infatti ci sono alcuni studi storici che dubitano che ci fosse molto piacere nei rapporti sessuali nel periodo rinascimentale. Ma io credo che questa visione sia troppo negativa, perché quegli studi hanno cercato le prove del piacere sessuale nei posti sbagliati, facendo riferimento a una visione moderna della sessualità. Si possono suggerire almeno due possibilità per uscire da quest'*impasse*: la prima molto indagata nella storia, mentre la seconda ancora per lo più invisibile. È noto che gli uomini trovavano il piacere sessuale nel mondo del sesso illecito che includeva la prostituzione maschile e femminile, partners sessuali maschili più giovani e spesso relazioni con concubine che potevano talvolta indurre ad una relazione di vicinanza e affetto che includeva anche l'amore.¹⁹ È meno nota invece, e poco studiata, l'amicizia femminile in cui le donne avevano relazioni con le loro amiche, relazioni che potevano essere anche intime e erotiche. Queste non erano viste come un pericolo per la stabilità del matrimonio o per l'obiettivo patriarcale di produrre eredi la cui paternità fosse certa. Esse sembrano quasi invisibili alla storia, dal momento che la documentazione è scarsa, eccetto qualche raro accenno nei testi di letteratura e nelle relazioni femminili vagamente descritte in lettere e cronache.²⁰ Nel Rinascimento esisteva, quindi, la possibilità di fare sesso e di trovarvi piacere, ma questo è rintracciabile meno

¹⁸ Si veda G. RUGGIERO, *Marriage, Love, Sex e Binding Passions*; L. GIANNETTI, *Lelia's Kiss*, pp. 193-232; J.M. FERRARO, *Marriage Wars in Late Renaissance Venice*, New York 2001; V. FINUCCI, *The Manly Masquerade. Masculinity, Paternity, and Castration in the Italian Renaissance*, Durham (NC) 2003; D. LOMBARDI, *Matrimoni di antico regime*, Bologna 2001.

¹⁹ Per questo si veda G. RUGGIERO, *Marriage, Love, Sex e Machiavelli in Love*, pp. 108-162; I.F. MOULTON, *The Illicit Worlds of the Renaissance*, pp. 491-505.

²⁰ Si veda L. GIANNETTI, *Lelia's Kiss*, pp. 76-112; J.C. BROWN, *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy*, New York 1986; P. SIMONS, *Lesbian (In) Visibility in Italian Renaissance Culture. Diana and Other Cases of «Donna con Donna»*, in «Journal of Homosexuality», 27 (1994), pp. 81-122; V. TRAUB, *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*, Cambridge 2002.

nel matrimonio e maggiormente in rapporti formalmente irregolari o più o meno invisibili.

3. *La formazione dell'identità e la «consensus reality»*

Il discorso sul genere e il sesso in questo periodo potrebbe essere ulteriormente ampliato, ma ritengo sia anche importante suggerire come questo mondo abbia avuto un forte impatto nel creare un certo senso di identità sessuale. La mia ipotesi in *Machiavelli in Love* è che, nel Rinascimento, l'identità sessuale e l'identità più in generale fossero determinate da ciò che ho definito come *consensus realities* (contesti dove si condividono certi concetti e norme, possibilmente diverse tra un contesto e l'altro). Queste erano realtà 'immaginate', ma non per questo meno reali o importanti, poiché erano condivise e accettate dai diversi gruppi con cui un individuo viveva e interagiva, come ad esempio la famiglia, i vicini, le amiche, i compagni di lavoro, i compagni delle confraternite e altre comunità più ampie. Queste *consensus realities*, dato che venivano condivise da un gruppo, non erano necessariamente strutturate in modo rigido, né rimanevano le stesse da un gruppo ad un altro. Ad esempio, l'identità di Machiavelli come amante aveva un significato piuttosto diverso per la *consensus reality* della sua famiglia o per il suo circolo di amici stretti o un altro significato ancora per le comunità più grandi con cui egli interagiva e da cui era conosciuto.²¹

L'identità sociale di Machiavelli era definita nei termini di alcune particolari *consensus realities* e questo significava che Machiavelli stesso poteva avere un impatto su di loro, poiché erano piuttosto flessibili e sociali. Infatti con il suo modo di volta in volta diverso di presentarsi e di esibirsi davanti a questi gruppi, Machiavelli poteva negoziare e decidere quale identità mostrare, in una sorta di complesso sistema di auto-presentazione molto vicino, da questo punto di vista, alla celebre espressione inglese *self-fashioning*. Infatti Machiavelli giocò questa strategia con grande abilità, creando un'immagine di sé ora come saggio consigliere politico, ora come invecchiato ma affascinante amante, ora come buffone capace di ridere anche di se stesso. Nonostante tutto

²¹ Per questo argomento si veda G. RUGGIERO, *Machiavelli in Love*, in particolare pp. 8, 20-28, 73-75, 128-136, 161-167.

ciò, il *self-fashioning* di Machiavelli non era libero. Era invece altamente condizionato dalla società e oggetto di continua negoziazione con i gruppi che costituivano le sue *consensus realities*. E in quelle trattative sulla sua identità, la sua vita sessuale e la sua identità di genere erano disciplinate dai gruppi che lo circondavano e dal suo stesso desiderio di presentarsi come un personaggio potente e saggio, ma anche come un amante affascinante.²²

Nel nostro tempo, l'identità appartiene più che altro alla sfera interiore e il giudizio altrui è relativo. Noi ci giudichiamo infatti continuamente e ci chiediamo se il nostro comportamento all'interno della società sia consono o meno al nostro essere e al nostro personale senso di colpa. Le reazioni di chi ci circonda sono importanti ma, relativamente all'area sessuale, esse sono meno significative del nostro senso interiore circa noi stessi e noi stesse. Questo senso di auto-valutazione era presente anche nel Rinascimento, anzi si stava sviluppando proprio allora: si pensi ad esempio agli esercizi spirituali che puntavano sul giudizio di sé e alle altre realtà culturali e sociali che ponevano l'attenzione sull'auto-disciplina. D'altra parte si era ancora lontani dall'enfasi moderna sul senso interiore e ontologico dell'identità. Si può dire piuttosto, osservandolo esternamente e attraverso la lente della *consensus reality*, che il senso dell'identità nel Rinascimento appare più fluido, esterno e sociale.

Un significativo esempio di questa differente idea di identità si trova proprio nella commedia di Pietro Aretino *Il Marescalco*.²³ I gruppi che circondavano il personaggio protagonista conoscevano la sua identità di uomo che amava i ragazzi e odiava l'idea del matrimonio; Aretino, proprio a questo proposito, mette in scena, con il matrimonio del Marescalco, un azzeccato rovesciamento del tipico finale matrimoniale della commedia cinquecentesca. In accordo con la sua *consensus reality*, la sposa non è una donna, ma un giovane ragazzo, il paggio Carlo, la 'sposa' giusta per il Marescalco. Il pubblico ride ancor oggi di fronte a questo perfetto finale rinascimentale, ma probabilmente senza capire quanto quel matrimonio fosse parte di un mondo di genere, sesso e identità sessuale molto diverso dal nostro, così come diversi e sottili erano anche l'umorismo e il riso di Aretino.

²² *Ibidem*, pp. 108-162.

²³ *Ibidem*, pp. 19-40.

Carne negata, carne dovuta, carne inquisita fra XVI e XVII secolo

di *Fernanda Alfieri*

Come si presenta ad uno sguardo contemporaneo la sfera della sessualità, quando la si cerca dentro i discorsi prodotti dalle istituzioni religiose, in un arco di tempo in cui tali discorsi, non ancora affiancati (e mai superati?) dalla clinica, fattasi strada su questo territorio nel corso del XIX secolo,¹ detenevano nell'Europa cattolica un primato assoluto di verità? Innanzitutto, questa sfera appare meno 'sferica' di quanto si pensi. L'oggetto in questione ha contorni sfuggenti. Al suo interno si collocano, in maniere e misure mutevoli, corporeità e desiderio, individuo e società, natura e cultura, soggettività e alterità, aspettative e rinunce, possibilità e divieti. Che tali componenti cambino proporzioni e forma nel corso del tempo, trovando volta per volta rappresentazioni differenti, sull'onda di spinte storicamente determinate, è prospettiva consolidata.

Ciò che invece può rischiare di sfuggire è un aspetto fondamentale, legato strettamente alla stessa storicità dei processi, ma spesso dato per scontato o lasciato celato, appartenente più al retroscena che alla scena, più alla causa che all'effetto: l'insieme di quelle necessità interne al discorso che contribuiscono a restituirci la 'sessualità' nelle forme attraverso le quali ci giunge, rigorosamente legate alla concretezza delle fonti, alle intenzioni di chi le produce, agli schematismi del documento che le contiene. Nelle prossime pagine tenterò, senza ambizioni di esaustività, di presentare un piccolo ventaglio di 'sessualità possibili' che si squadernano fra testi e documenti d'archivio in un periodo lungo – un arco di circa due secoli – che segue due momenti cruciali nella storia religiosa d'Europa, qui osservati nella loro forza condizionante dei

¹ Mi rifaccio qui alla fondamentale analisi operata da M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it., Milano 1999.

comportamenti e nell'impulso dato alla costruzione di discorsi: l'istituzione di un tribunale dell'Inquisizione con una sede centrale a Roma e una capillare organizzazione di organismi locali, costituita a partire dal 1542,² e la grande risistemazione dottrinale e istituzionale operata dalla Chiesa cattolica con il Concilio di Trento fra il 1545 e il 1563.³ È, infatti, da questo momento, ovvero a partire dalla seconda metà del Cinquecento, che anche sui comportamenti che implicano un uso della corporeità connessa con il desiderio e la generazione, già tradizionalmente oggetto di controllo e di osservazione, si accentua e sistematizza l'interesse delle istituzioni religiose, impegnate in uno sforzo di definizione dell'ortodossia che tende a toccare tutti gli aspetti dell'esistenza, in una duplice modalità: quella 'negativo-repressiva' del divieto e quella 'positivo-discorsiva', a sua volta condizionante e normativa, della costruzione non esplicitamente violenta dell'appartenenza confessionale e sociale. Ogni ambito del vivere ha in sé la doppia potenzialità di luogo di realizzazione della perfetta 'cattolicità' e di spazio di annidamento dell'eterodossia. Tutti gli stati, celibato (consacrato o laico), matrimonio promesso e matrimonio, sono potenziali vie di realizzazione della perfezione dell'individuo, nella quale ha un ruolo fondamentale un uso della corporeità appropriato a ognuno di essi. Del primo stato il Concilio di Trento sancisce la superiorità sugli altri. Da esso promaneranno per secoli azioni e discorsi normativi destinati a essere applicati agli individui appartenenti ai secondi: il corpo chiuso del clero

² Assai numerosi sono gli studi sull'Inquisizione romana. Per una ricapitolazione esaustiva, corredata dei fondamentali rimandi bibliografici, si veda A. DEL COL, *L'Inquisizione in Italia. Dal XII al XXI secolo*, Milano 2006.

³ Sul Concilio di Trento la bibliografia è altrettanto vasta. Nello specifico della storia della famiglia e della sessualità, segnalo gli studi afferenti al progetto «I processi matrimoniali negli archivi ecclesiastici italiani», confluiti nei volumi a cura dei coordinatori del progetto S. SEIDEL MENCHI - D. QUAGLIONI (edd), *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 53; «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani», I), Bologna 2000; *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine in Italia dal XI al XVIII secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 57; «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani», II), Bologna 2001; *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV-XVIII)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 64; «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani», III), Bologna 2004; *I tribunali del matrimonio* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 68; «I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani», IV), Bologna 2006; sul concubinato, cfr. anche G. ROMEO, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione*, Bari - Roma 2008.

deciderà dei corpi moderatamente aperti dei coniugati e di quelli pericolosamente sciolti dei nubili e celibi.⁴ Nel piccolo coro di voci che si interpellerà, esso avrà spesso il ruolo di protagonista, più o meno severo, più o meno repressivo, ma sempre, in forme più o meno evidenti, inesorabilmente normativo.

1. *Il trionfo della castità: antropologia, psicologia e immaginario della sessualità in un gesuita lombardo del primo Seicento*

«[D]ue altre cose sono necessarie per la vittoria di questo vizio. L'una è, che conoscendo tu da un canto la tua gran debolezza, e fragilità, e dall'altro la forza grande di questa tirannica passione, totalmente diffidi delle tue proprie forze, e profondamente ti umili nel divino conspetto, riconoscendoti bisognosissimo della sua divina gratia, senza la quale non potrai mai acquistare, né conservare il dono della castità. L'altra cosa è che, alzando tu gli occhi della mente con viva fede a questa onnipotente grazia di Dio, prontissima sempre ad aiutarti, e proteggerti in ogni tua necessità, in quella sola riponghi tutta la tua speranza».⁵

Così il gesuita bresciano Pietro Giustinelli, rettore del collegio dell'ordine di Castiglione delle Stiviere, descriveva nel primo decennio del Seicento due delle tre fasi fondamentali della lotta da ingaggiare per conquistare la castità. Il passo è contenuto in un'operetta intitolata *Trionfo della castità e virginità*, un libello in lingua volgare scritto per un «Christiano lettore» dallo stato indistinto (consacrato, coniugato, nubile o celibe, di ogni età e

⁴ Ricordo l'uscita della recente ricapitolazione delle posizioni della Chiesa in L. SCARAFFIA - M. PELAJA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Bari - Roma 2008. Sulle vicende storiche dei vari stati della persona, si veda R. SARTI - M. LANZINGER, *Nubili e celibi fra scelta e costrizione (secoli XVI-XX)*, Udine 2006.

⁵ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità e virginità, nel quale si tratta prima dell'eccellenza, bellezza, et frutti inestimabili d'esse virtù. Poi dei danni spirituali, e temporali del vizio opposto. Et ultimamente de i Rimedii efficaci per acquistare, et conservare le sudette Virtù, et superare tutti i Viti*, in Bologna, presso Bartolomeo Cochi, 1615, p. 497. Nato a Brescia nel 1579, Giustinelli muore a Milano assistendo gli appestati nel 1630, dopo aver ricoperto incarichi di reggenza nei collegi di Milano, Novellara e Castiglione. Il *Trionfo della castità* esce per la prima volta nel 1610 a Milano. Sull'autore e sulle sue opere, gran parte delle quali in lingua volgare e rivolte alla fruizione dei fedeli, si veda C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, Bruxelles - Parigi 1960, coll. 1485-1489; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III, Oeniponte, 1910-1926, coll. 432-433, lo colloca a pieno titolo fra gli scrittori di ascetica. Secondo I. IPARRAGUIRRE, *Giustinelli (Pierre)*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, VI, Paris 1967, coll. 413-414, i suoi scritti «sont traditionnels et ne prétendent qu'à éduquer la foi et les mœurs chrétiens».

sesto) e pubblicato nel 1610 in formato tascabile per la consultazione pratica e quotidiana, un genere prodotto con abbondanza all'interno della Compagnia di Gesù, sotto il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615).⁶ Questo testo non è dichiaratamente pensato per chi si trova nell'arduo percorso della castità sacerdotale, votato alla totale sottrazione della propria natura senziente agli stimoli del mondo, ma si dice rivolto a tutti i lettori, strumento di un misticismo che nel corso del Seicento si fa sempre più diffuso, anche al di fuori dei contesti monastici.⁷ Tuttavia, nonostante l'apparente genericità del destinatario, l'ideale di continenza proposto è quello agonistico – una strenua lotta per la sottrazione di sé alla carne – di totale rinuncia alla corporeità, prescritto per lo stato religioso. Nessun accenno rinvia a una possibilità di uso procreativo della corporeità (un po' meno santo, ma dalle potenzialità edificanti) cui la coeva teologia del matrimonio, come si vedrà oltre, aveva restituito dignità e praticabilità, purché coperta dalla grazia sacramentale delle nozze. La sessualità, o meglio, per utilizzare un lessico proveniente dal contesto in cui ci muoviamo, la carne,⁸ qui è principalmente alterità ostile, grumo da sciogliere con complesse e spesso violente strategie di resistenza e attacco.

a. Tentazioni. Assalti a baluardi maschi e solitari

La tentazione agisce con un atto di assalto, e il baluardo assalito è costituito da mente e corpo, doppia superficie esposta e da difendere con un'altrettanto duplice strategia. Nella prima delle due superfici sensibili si apre la strada per la tentazione, con l'insinuazione di un «pensiero cattivo» suggerito dal demonio (il soprannaturale), o dal mondo (il naturale). Su natura e dinamica di questo inizio mentale del processo si possono avanzare due

⁶ Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, trad. it., Roma 1992, pp. 211-215.

⁷ Altrove (P. GIUSTINELLI, *Luce del cieco peccatore. Per convertirsi a Dio. Ove si tratta della somma malitia, bruttezza, e danni grandissimi, presenti, e futuri del Peccato Mortale, e Veniale ... Opera utilissima a tutti gli stati di persone*, in Trento, per Santo Zanetti, 1637, p. 51) Giustinelli avrebbe affermato che «La Lussuria a la febre erratica rassomiglia, perche come questa non serva ordine alcuno: così quella non serva legge alcuna né di tempo, né di modo, né di persone».

⁸ M. FOUCAULT, *La combat de la chasteté*, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV, Paris 1994, pp. 295-308, trad. it. *Il combattimento per la castità*, in A. PANDOLFI (ed), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano 1998, pp. 172-184.

ipotesi: che il pensiero sia inteso qui come la sede della prima elaborazione della stimolazione sensoriale, come l'atto di decifrazione di un messaggio proveniente dal mondo esterno, quindi da una dimensione relazionale; oppure come lo spazio, denso di fantasmi e di visioni, in cui agisce un'immaginazione solitaria, che fa sperimentare anche all'individuo isolato, privo di stimoli esterni, l'inesorabilità della sua carne. È ciò che accadde ai Padri del deserto, che dopo decenni di rinunce e mortificazione continuavano a essere visitati da fantasie di seduzione, residuo di una scomoda vitalità che avrebbero voluto combattere definitivamente, senza riuscirvi.⁹ Data la natura della prima problematizzazione sistematica della carne nella storia dell'Occidente, che fu tutta monastica, maschile e individuale, non stupirebbe se 'pensiero' si riferisse nel testo di Giustinelli al motore maschile, solitario e fantastico della tentazione, il cui primo impulso è più allucinatorio che relazionale, vissuto da un soggetto impaurito dalla sua stessa potenzialità inventiva, oltre che dalla diabolica varietà suggestiva del mondo esterno. Del resto, la paura di un sé debole, fonte certa di peccato, è alla base della condizione giudicata imprescindibile da Giustinelli per conquistare la castità: la «diffidanza», il disconoscimento di sé come capaci di riuscire nell'impresa, e l'abbandono fiducioso alla onnipotente grazia di Dio. Presupposto fondamentale è la consapevolezza che la ragione da sola non potrà opporre resistenza alla concupiscenza, ma necessiterà, per poter riuscire, di un «aiuto spetiale, e straordinario».¹⁰ Sul ruolo imprescindibile della grazia il rimando esplicito di Giustinelli è ai «Santi Padri», *in primis* a quei padri Cassiano e Giovanni Climaco che nel deserto dei primi secoli del cristianesimo fecero del proprio corpo territorio di applicazione di una strenua resistenza alla natura.¹¹ Ma non è da escludere che dietro la sottolineatura dell'essenzialità dell'intervento soprannaturale come pre-condizione per la riuscita della rinuncia alla carne vi sia l'eco della controversia *de auxiliis*, che proprio in quegli anni aveva posto domenicani e gesuiti nell'occhio di un ciclone teologico e istituzionale, imputando a questi ultimi posizioni vicine al pelagianesimo, l'eresia dei primi

⁹ M. FOUCAULT, *Il combattimento*. Cfr. anche F. VECOLI, *Il sole e il fango. Puro e impuro tra i Padri del deserto*, Roma 2007, pp. 85-97.

¹⁰ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità*, p. 195.

¹¹ Cfr. P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e continenza nel primo cristianesimo*, trad. it., Torino 1992.

secoli del cristianesimo che attribuiva alla libertà dell'essere umano il motore principale della salvezza.¹²

La posta in gioco al fondo del complesso processo che culmina col trionfo della castità, fatto inizialmente di disconoscimento di sé e poi di affidamento a un'Alterità soprannaturale, è un'idea di individuo ritrovato nella sua radicale unicità, sottratto al turbamento della sensualità e alla certezza dei suoi effetti distruttivi. La commozione suscitata nel pensiero, primo territorio a essere intaccato, se non viene rapidamente sedata, presto passa infatti dalla mente al cuore e poi a tutto il corpo, che si accende di concupiscenza. È un processo fatto di reazioni a catena, che si snodano su ambiti liminari l'uno all'altro: dal fatto immaginativo si innesca quello emozionale-desiderativo; da quest'ultimo scaturisce la disposizione a procurarsi piacere; e se a ciò si acconsente, si giunge infine all'atto peccaminoso. Un 'effetto domino' che conduce l'individuo a precipitare nella perdita di possesso del proprio controllo. E se, una volta innescate queste reazioni, si tenta di tornare indietro, è cosa tanto ardua da rasentare l'impossibilità. L'incendio è difficilissimo da spegnere. Perché ciò avvenga, il fuoco della carne e del sangue deve cessare, dopodiché può tornare a calmarsi anche il pensiero.¹³ Per questo è meglio prevenire l'innescò del processo facendosi schermo contro le fonti stesse della tentazione. Non è detto che funzioni, perché il nemico da combattere è dotato di un'ostilità sovrumana, che, come si è detto, le forze dell'uomo non possono contrastare da sole; ma ciò che viene dal mondo va respinto, con un'operazione di sistematica chiusura ai sensi esterni, che sono il canale preferenziale per la sollecitazione a peccare. È attraverso di essi che si trasmettono

¹² Cfr. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, IV, Madrid 1913, pp. 115-385.

¹³ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità*, pp. 603-604. L'«assalto della tentatione» inizia con il «pensiero cattivo, che il Demonio, o il Mondo ti suggeriscono, al qual è necessario fare subito resistenza, se tu vuoi ottenere facilmente vittoria di questo vitio. La ragion è, perché il pensiero cattivo, se si lascia fermare nella mente, a poco a poco accende nel cuore, et in tutto il corpo fuoco grande di concupiscenza, il qual'acceso, difficilmente poi si può estinguere. Perche accio s'estingua, bisogna prima che cessi la titillatione del senso, la quale non prima cessa, che sia cessata l'inflammatione della carne, et l'accensione del sangue. Et queste cose non si ponno fare così in un subito, ma vogliono tempo, fatica, e stento. Dunque bisogna essere molto sollecito in cacciare subito il pensiero cattivo, perché è quella scintilla, che trascurata, eccita un grand'incendio nel cuore; sendo che dal pensiero nasce l'affetto, e dall'affetto il diletto, et dal diletto il consenso, et dal consenso finalmente l'opera stessa».

le immagini all'animo, che ne resta impressionato,¹⁴ passo al quale segue la commozione dell'intelletto e l'accorrere verso le immagini simulacro di un mondo pieno di insidie, di pensiero e *affecto*.¹⁵ Termine, quest'ultimo, con cui si intende una tensione desiderativa accompagnata a una tumultuosa effervescenza che mette in subbuglio il sangue e gli spiriti vitali, a loro volta sostanza organica e al contempo spirituale che risiede in tutto il corpo, il cui movimento è responsabile (in termini di causa efficiente) dei fenomeni legati alla sensibilità.¹⁶

b. Gerarchie dei sensi

I sensi non sono pari l'uno all'altro per potenza ricettiva né per pericolosità morale. È la vista il primo di questi a essere trattato da Giustinelli, seguito dall'uso della parola – detta, letta o udità – e in ultimo dal tatto. Quale criterio risiede alla base di questa classificazione? Ancora una volta si può avanzare l'ipotesi che alla sua radice si situi una visione della sensibilità in cui il contatto fisico non è la modalità primaria attraverso la quale si dà che l'individuo possa accostarsi alla realtà. Il punto di vista è piuttosto quello dell'universo rarefatto dello stato consacrato, che dalla sua separatezza guarda e ascolta il mondo, cogliendone così, in queste forme, i richiami immateriali ma densi di suggestione.

La visione gerarchica dei sensi di Giustinelli – una gerarchia di intensità e peccaminosità – non è originale. La ritroviamo, per esempio, nelle congetture sulla genesi della lussuria delle *summae* tardo-medievali, fra cui quella celeberrima dell'arcivescovo di Firenze Antonino Pierozzi, pubblicata nel 1474. Qui la

¹⁴ Si veda V. MARCHETTI, *De vinculis. Una prova di traduzione*, in A. PROSPERI (ed), *Il piacere del testo: saggi e studi per Albano Biondi*, Roma 2001, pp. 241-263.

¹⁵ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità*, p. 626. «Li sentimenti esterni sono le porte, per le quali entrano tutte le tentationi nell'anima, tutta volta che non siano ben custoditi, et disciplinati. Perche per mezo di questi passano le immagini degli oggetti all'animo, et in esso si imprimono, et impresse necessariamente eccitano l'intelletto, et tirano a sé il pensiero, et l'affetto».

¹⁶ Ho svolto un esame delle teorie psicologiche che sottendono alle classificazioni morali dei peccati del senso nella letteratura teologico-morale gesuitica in F. ALFIERI, *Lo spazio dei sensi nella teologia morale*, in R. AGO - B. BORRELLO (edd), *Famiglie. Circolazione di beni, circuiti di affetti in età moderna*, Roma 2008, pp. 225-252. Sul significato del termine nel linguaggio ignaziano, inteso come «tendencia hacia algo y que sólo el objeto de la tendencia es lo que cualifica moralmente», cfr. F. DELGADO, *Afectarse, afectar, afectación, afecto, aficionado*, in «Manresa», 64 (1992), pp. 110-119.

lussuria avanzava gradualmente, prima insinuandosi nel pensiero e poi trasferendosi al corpo, seguendo sette tappe progressive che culminavano con la «operis expletio», ovvero con il compimento dell'atto sessuale, fra tutti l'atto più sensuale e conseguentemente il più grave.¹⁷ A disposizione di Giustinelli avrebbe potuto esservi un'altra modalità di classificazione, debitrice di un altro sistema di saperi, meno monastico, più scolastico, che in quegli anni proprio nei collegi gesuitici conosceva la sua auge. Si tratta dello schema psico-biologico offerto dai commenti al *De Anima* e all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, fioriti fra metà del XVI e inizio del XVII secolo e legati alle attività di docenza dei collegi gesuitici. Secondo tale schema, il tatto risulta essere il senso più intenso perché il più naturale e 'corporeo', molto più della vista, che è il più nobile e il meno animale. Il primo produce nel corpo alterazioni gravemente destabilizzanti, dovute al contatto con gli oggetti e al cambiamento che questo comporta sulla superficie stessa del corpo.¹⁸ Su questa base si può allora operare una classificazione morale dei sensi che individua subito, con urgenza, il picco della pericolosità sensuale nel piacere del tatto e solo in un secondo tempo, con rapidi accenni, si preoccupa della vista e dell'udito (o meglio, della parola, di chi parla e di chi ascolta). Un ordine che sarebbe stato accolto nella coeva letteratura gesuitica ad uso

¹⁷ ANTONINUS ARCHIEPISCOPUS FLORENTINUS, *Summa sacrae theologiae*, III, Venetiis, apud Iuntas, 1581, tit. 5, cap. 1, § 7, f. 204v. «Sciendum quod sicut ignis paulatim consumit templum, ita luxuria cogitatio de turpibus incipit et nisi resistatur ulterius procedit. Progressus luxuriae fit per septem gradus. Primus est sensualis complacentiae toleratio. Secundus est morosa delectatio. Tertius est in actum consensio. Quartus impudica aspectio. Quintus turpis confabulatio. Sextus libidinosa contrectatio. Septimus operis expletio».

¹⁸ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in tres libros De Anima, Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, sumptibus Horatii Cardon, 1612, lib. 3, cap. 1, q. unica, p. 245. «Est vero tactus inter omnes sensus origine et necessitate primus; quia peculiariter radicem habet in primis qualitatibus, quarum temperies est primaria dispositio ad animam, primumque vitae fundamentum, qua dissoluta, et tactus ipse, et animal perit. Et eo quidem sensus hic plurimum etiam confert animalibus; quia eius opera possunt primarum qualitarum nimietatem cavere, quarum excessus interitum affert; sed idem tactus dignitate ultimus est, ait Proclus, Commento tertio in Timaeum; quia maxime crassus est et corporeus». THOMAS AQUINAS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio R. M. SPIAZZI, Taurini-Romae 1964, lib. 3, cap. 13, lectio 19, n. 612, p. 171. «Concludit ergo ex praemissis quod temperantia est circa tales operationes seu delectationes, in quibus et reliqua animalia communicant cum homine; et similiter intemperantia. Unde huiusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales. Quia id in quo communicamus cum bestiis in nobis est servile et naturaliter rationi subiectum. Huiusmodi autem sunt delectationes tactus et gustus, qui sunt duo sensus praeter tres praedictos».

dei confessori, forse, più dell'ascetica, legata alla didattica, *in primis* all'insegnamento dei casi di coscienza e più aperta a una visione naturalistica dei fatti della sessualità.

Giustinelli appare agganciarsi al primo dei due sistemi disponibili, a dire il vero altrettanto gesuitico. Lo ritroviamo anche nella classificazione operata da Ignazio di Loyola, fondatore dell'ordine cui l'autore appartiene. Senza voler ora affrontare il complesso problema della psicologia che sottende agli *Esercizi spirituali*, composti primariamente per membri della Compagnia,¹⁹ si può considerare la sintesi ignaziana di nozioni di base per la predicazione raccolta sotto il titolo *De doctrina christiana*, destinata teoricamente al raggiungimento di un pubblico più vasto. Qui i fondamenti della dottrina sono esplicitati nella loro versione positiva-precettistica (i comandamenti del Decalogo e quelli della Chiesa) e in quella negativa della loro trasgressione. Nella descrizione della dinamica del peccato ha un posto fondamentale la trattazione dei sensi, «li cinque sentinenti [sic] del corpo». La vista è il primo, «un instrumento del nostro nemico mortale, è una finestra per dove entrano tutti li altri vitii et peccati», dotato di una pericolosità intrinseca e assoluta, che pare prescindere dalla intenzione del guardante. Udito, odorato, gusto e tatto sembrano essere invece forieri di caduta a seconda dell'uso operatone dalla persona, il cui contributo soggettivo in termini di volontarietà è determinante: qui si pecca quando l'intenzione è «non ben ordinata» o «quando movemo l'appetito disordinatamente».²⁰

¹⁹ Vastissima la bibliografia sugli Esercizi spirituali. Rimando a *Sancti Ignatii de Loyola exercitia spiritualia* (Monumenta Historica Societatis Iesu, 100), Romae 1969, pp. 1-64; una sintesi con bibliografia aggiornata in M. RUIZ JURADO, *Ejercicios espirituales*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, Roma - Madrid 2001, pp. 1223-1230.

²⁰ IGNACIO DE LOYOLA, *De doctrina christiana*, in *Monumenta ignatiana series prima*, XII, Matriti 1968, p. 672-673, in cui «Li cinque sentinenti [sic] del corpo. Il primo è veder'. All'hora pecchiamo quando vedemo alcuna cosa con cattiva intentione, et come la vista sia un instrumento del nostro nemico mortale, è una finestra per dove entrano tutti li altri vitii et peccati. Il 2° è udir'. All'hora pecchiamo quando con alcuna delectatione sentiamo alcune cose vitiose, o vero non volemo sentire le cose buone, puotendo opportunamente. Il 3° è odorar'. All'hora pecchiamo quando quelle cose che odoriamo le ordiniamo ad alcuna delectatione disordinata. Il 4° è gustar'. All'hora pecchiamo quando movemo l'appetito disordinatamente. Il 5° è toccar. All'hora pecchiamo quando l'intention non è ben ordinata».

c. Alla ricerca dell'ordine adamitico

Disordinata è un'azione che manca di rispetto alla finalità intrinseca di cui ogni cosa è dotata, che sia l'azione stessa o l'oggetto che essa coinvolge, come, per esempio, fruire del cibo e del senso del gusto non per nutrirsi ma per restare imbrigliati nel gusto e nel cibo in sé, entrambi semplici strumenti, non fini ultimi dell'azione. Ma soprattutto fa sì che si verifichi una divaricazione fra l'ambizione di dominio razionale delle parti animali dell'essere umano (le parti comuni anche alle altre creature animate²¹) e la loro vitalità improvvisa e incontrollata. Ordine significa sempre trionfo di una *ratio*: quella intrinseca alle cose, ma soprattutto quella intrinseca alla persona e alle sue azioni. È quest'ultima che sta in cima all'organizzazione morale della sua esistenza: la realizzazione della sua *ratio* intrinseca è il trionfo della parte razionale su quella sensitiva, regno delle pulsioni, e la necessità di assecondamento della insita teleologia delle cose è parte, in fondo, di questo disegno di assoluto controllo.²²

Un disegno che tenta di riprodurre in terra quella perduta inalterabilità che caratterizzava Adamo ed Eva prima del peccato, quando – come ce li restituisce il gesuita Giustinelli ancora nell'immagine fissata dalla patristica e trasmessa inalterata per secoli – tutte le loro facoltà obbedivano al controllo razionale, ed erano in armonia con la volontà del creatore. Ciononostante – tornando allo scritto che Giustinelli indirizza ora all'umanità caduta,

²¹ Sulla concezione scolastica dell'anima, legata alla lettura della psico-biologia aristotelica, si veda M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna 1991.

²² Cfr. I. CROMBECIUS, *De studio perfectionis libri duo*, Antverpiae, apud Ioach. Trognesium, 1613, lib. I, cap. 30, p. 213, in cui, attingendo alle definizioni tomiste, si afferma che *gaudium* e *delectatio* non sono da considerarsi mete cui tendere nemmeno quando sono generate da rapimento estatico e da contemplazione, in quanto recano con sé comunque sempre una forma di alienazione, di perdita di sé nell'accensione del senso. In questo trattato, scritto dal gesuita di St. Omer per uso interno alla Compagnia, il concetto di *perfectio* rinvia a uno stato e di totale coincidenza con il fine supposto proprio dell'uomo. Su autore e opera, si veda C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, Bruxelles - Paris, 1890, coll. 1696-1697. Un'esplicazione divulgativa anche in P. GIUSTINELLI, *Luce del cieco peccatore. Per convertirsi a Dio*, p. 103. «È cosa certa, che l'huomo non è stato da Dio creato, perche attenda a godere di questi beni transitorij del mondo, ponendo in quelli l'ultimo suo fine: ma si bene, acciò egli s'impieghi con tutte le sue forze in amare, e servire la divina maestà sua con ogni santità, e giustizia, nella presente vita, per poter poi nell'altra vedere, e godere eternamente la sua beata faccia: nel che consiste la perfetta, e consumata beatitudine dell'huomo».

schiava di una pesantezza sensuale che i progenitori ancora non conoscevano – essi non furono capaci di resistere quando videro «il pomo vietato»: bastò scorgerlo e la vista vinse sull'obbedienza.²³ Un atto del senso, un moto di tensione desiderante verso un oggetto proibito fu causa irreparabile dell'attuale instabilità cui è sottoposto il genere umano, gravato da una percezione del mondo di ben più difficile sostenibilità, per le sue conseguenze sensuali, rispetto a quella vissuta dai progenitori. Se nemmeno questi ultimi, vivendo nel perduto paradiso dell'autocontrollo, furono in grado di resistere, allora «dimmi che farai tu, se non custodirai con diligenza l'occhio tuo, che sei non in stato d'innocenza, ma nello stato della natura guasta, e corrotta ad ogni male inchinatissima?».²⁴

d. «Romper la sua propria volontà in tutte le cose»

Poco vale prendersela oggi con Adamo, il primo che, ribellatosi a Dio, vide immediatamente la sua propria carne ribellarsi contro se stesso, e per questo ne nascose alla vista le parti più riottose, quelle vergognosamente autonome dei genitali (appunto le *pudenda*, icona della ingovernabilità, che coprono di imbarazzo anche le parti femminili, benché non connotate da un'ugualmente evidente fisiologia della ribellione). È sul singolo che ora ricade la colpa, ogni volta che la disobbedienza del progenitore (allora dell'uomo a Dio, ora dei sensi alla ragione) si rinnova, ed è da se stesso, principalmente, che egli deve prendere le distanze.²⁵ Non solo da sé come primo, infimo soggetto di volontà malvagia (e

²³ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità*, p. 627. «Percioche, se Adamo, et Eva nello stato di innocenza, nel quale havevano tutte le parti inferiori, et superiori del senso, et della ragione ordinatissime nei loro movimenti, sì che le inferiori erano perfettamente soggette all'imperio delle superiori, per la pienezza di vari doni naturali, et sopranaturali, prontissime, et inchinatissime ad obedire alla volontà del creatore; con tutto ciò, perche non s'astenero da quella piccola occasione di peccato, che fu mirar il pomo vietato, fu così possente la vista di quello negli animi loro, che finalmente cadettero».

²⁴ *Ibidem*, p. 628.

²⁵ *Ibidem*, p. 498. «Et che sia vero, che l'impurità nasca dall'occulta superbia, chiaramente, dice, si vede nel nostro primo padre Adamo, il quale, tantosto che s'insuperbi contro di Dio, subito sentì la ribellione della carne, et coprì con foglie le parti inferiori del suo corpo. Et però, conchiude il sudetto Santo [Isidoro di Siviglia]: deve ognuno dar la colpa a se stesso, tutta volta che vinto dalla tentazione immonda, è caduto in peccato; perché se non fusse preceduta l'occulta superbia, non sarebbe seguita la manifesta rovina nell'intemperanza».

qui torna il motivo della «diffidanza» invocato poco fa), ma anche come soggetto senziente, e addirittura come potenziale oggetto di desiderio di se stesso. Ad eccezione di mani e piedi, neutre estremità di un corpo ipersessualizzato, non solo nelle sue capacità di sperimentare ma anche di provocare tentazione, bisogna evitare di guardarsi. Sono i «Santi Padri» e i «Maestri della vita spirituale» a raccomandarlo, primi, sofferenti sperimentatori di una sensibilità esasperata da una solitudine fertile di ansie e di discorsi.²⁶ Una solitudine terrorizzata dagli effetti dell'incontro, anche il più neutro, e per questo custodita con un'ostinazione tale da sfidare non solo le norme della creanza, ma anche quelle dei limiti del reale. Ad esempi di «vera custodia» dei sensi, Giustinelli richiama una folta schiera di eremiti di tutti tempi, dal monaco egiziano Piore, che alla fine del IV secolo non sopportava nemmeno la vista dell'anziana sorella, al coevo santo confratello Luigi Gonzaga che, ancora in tempi non sospetti, adolescente in viaggio in Spagna con suo padre il marchese Ferrante, non guardò mai in faccia l'Imperatrice, all'Abate Giovanni raccontato dall'altrettanto egiziano Palladio (IV-V secolo) che piuttosto che vedere la moglie di un potente che gli chiedeva un incontro, fece in modo di apparirle in sogno.²⁷

Esempi di estrema ritrosia, un dispositivo preventivo della tentazione, crudele ma non estremo, né l'unico. Il combattimento della castità si conduce infatti con armi ben più dure del semplice sottrarsi alla vista di altri corpi. È un complesso sistema di attacco contro se stessi, che, si è visto, passa prima per una volontà di conoscenza profonda di sé (un sé scrutato e spasmodicamente monitorato) e poi per il disconoscimento dell'oggetto conosciuto, prima per l'oggettivazione e poi per la repulsione, per culminare nell'affido di sé alla forza dell'Onnipotente. Nella fase intermedia di questo percorso, il soggetto viene annientato nel corso di un processo che con le parole di Cassiano (primo V secolo) riferiteci alla fine del XVI secolo da Alonso Rodríguez, gesuita che ne

²⁶ *Ibidem.* «Specialmente devi astenerti da quelli [oggetti] che sogliono provocare a mala concupiscenza, come sono tutte quelle persone, o immagini, o altre cose, che per vari rispetti sono provocative ai mali desiderii. Dalle quali non devi escludere te stesso, perché secondo il precetto de' Santi Padri, et Maestri della vita spirituale, eccettuate le mani, et i piedi, tutt'il restante del tuo corpo deve esser nascosto all'occhio tuo, se ad altro qualche manifesta necessità tal'hora non ti astringesse».

²⁷ *Ibidem.*

tradusse tecniche e saperi in un *Esercizio di perfezione* per i suoi confratelli, si attua nell'«assuefarsi a mortificare, et rompere la sua propria volontà in tutte le cose». ²⁸ In questo consiste la «vera cooperazione alla grazia» ²⁹ che l'individuo può offrire. Romperla, avrebbe specificato il confratello Giustinelli, agendo innanzitutto sull'immaginazione, scomponendo il pensiero concentrato sulla carne e indirizzandolo verso il suo opposto, dal proprio piacere alla sofferenza di Cristo, o dalla bellezza della persona guardata all'orrore per il destino di morte cui il suo corpo è destinato. Molte le strategie di diversione, ereditate dai Padri. Giovanni Crisostomo, fra IV e V secolo, suggeriva per esempio di scomporre il proprio oggetto di desiderio nei suoi ingredienti minimi. La presa d'atto della loro tanto agognata fisicità, fatta di carne, ossa, sangue e umori, e guardata con anatomica oggettività, avrebbe trasformato l'attrazione in rifiuto, la «bellezza di qualche persona vista» in «un sacco pieno di vermi, et una cloacha d'immonditie». ³⁰

Non solo con la «annegazione dei pensieri» e la de-composizione dell'oggetto del desiderio si rompe la volontà, ma anche con la concreta «macerazione della carne» dello stesso soggetto senziente. La severità con la quale si agisce contro di essa può essere commisurata alla gravità della tentazione che si vuole cacciare. Fra i tentati dalle donne vi sono esempi illustri, protagonisti di forme più o meno sanguinose di eroica resistenza, attori di vicende al limite del grottesco, in cui la bellezza disturbante dell'incontro sessuale viene trasformata nel suo crudele rovescio. Ecco allora san Benedetto che si rotola fra le ortiche e ne esce

²⁸ A. RODRÍGUEZ, *Essercitio di perfettione et di virtù religiose. Composto dal P. Alfonso Rodriguez sacerdote della Compagnia di Giesù. Diretto ai religiosi della medesima Compagnia, ... parte terza*, in Roma, per Bartolomeo Zannetti, 1617, tratt. 4, cap. 2, p. 228. «Cassiano dice, che era risoluzione di quei Padri antichi, provata con molte isperienze, ch'uno non potrebbe raffrenare, né vincere questo vizio, et appetito della carne, se non con l'assuefarsi a mortificare, et rompere la sua propria volontà in tutte le cose».

²⁹ P. GIUSTINELLI, *Il rinovato et glorioso trionfo della castità*, p. 584.

³⁰ *Ibidem*, p. 609. «Quando la bellezza di qualche persona vista ti è cagione di qualche cattivo pensiero, volta subito la mente, dice S. Crisostomo a considerare quello, che in realtà ella è, et vedrai che sotto quella pelle colorita, che pare tanto vaga, altro non vi è, che sangue, ossa, vene et nervi involti in pezzi di carne: che dentro quel naso, gola, e ventre non sta altro, che pituita, flemme, sputi, et immonditie stomacosissime; sì che quando tu vedessi scoperto ciò, che di fuori pare tanto bello, e vago, diresti che non è altro, che un sepolcro dipinto, et biancheggiato pieno di fetore, e putredine. Et se vedendo nei tuoi vestimenti qualche sputo, ti muove tanto a nausea, che non puoi ne anco guardarlo, non che toccarlo: perche poi amerai, e desidererai un sacco pieno di vermi, et una cloacha d'immonditie?».

scorticato; san Francesco che si seppellisce nella neve e plasma una famiglia di ghiaccio con moglie e figli; san Martiniano, eremita in Palestina che, visitato nella sua spelonca da una donna, a un passo dalla caduta nel peccato, comincia a saltare nel fuoco, procurandosi tanto male da dover stare steso per mesi (la donna, impressionata, si converte); infine, san Niceta martire, legato al letto da un'empia signora intenzionata a sedurlo con le maniere forti, si morsica la lingua e, tagliatasela, gliela sputa in faccia.³¹

Ma la forma più radicale di macerazione, e più eloquente circa lo sfondo antropologico che la anima, prescinde dal fatto contingente, dallo scivolamento momentaneo verso la sensualità, dallo scacco subito per l'emersione del sintomo di debolezza. Non è una punizione penitenziale *ex post*, non funge – come invece avviene nel sistema parallelo e complementare della confessione – da forma espiatoria e riparatoria consequenziale al peccato, ma è da esercitare proprio «quando non sei tentato, pigliando per consueta divozione di batterti due, o più volte fra la settimana».³² Il presupposto che anima tale pratica è che il peccato sia connaturato, o meglio, incarnato nella carne stessa, a prescindere dalla sua evidenza. Ecco allora apparire ancora l'esempio estremo dei «Santi dell'Oriente», protagonisti di solitari inferni di abnegazione, che «con cilicii molto aspri maceravano continuamente le loro carni, et con catene di ferro si stringevano i loro lombi», trasformati in creature al limite della mostruosità, come quando «all'asprezza del cilicio aggiungevano grandissimi pesi, e carichi di sassi, di catene, et di lame di ferro, in guisa che alcuno d'essi per il gran peso, che sosteneva, caminava per le selve come un animale a quatro piedi».³³ O che si resero irriconoscibili, come fece «san Domenico Loricato, così chiamato perché andava carico di corazze, e cerchi di ferro», che si flagellò tanto «che la pelle del suo corpo si ridusse a punto simile a quella di un Etiope».³⁴

Pochi e più moderati gli esempi femminili, come le figure ben note di santa Chiara e santa Caterina da Siena, votate a strenue prove di resistenza, o della moglie di Jacopone da Todi, cultrice del cilicio, o gallerie di virtuose, spesso martiri protocristiane, che

³¹ *Ibidem*, p. 586.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

alla brutalità dell'uomo preferirono la morte.³⁵ Modelli che incontrano il gusto del secolo in cui Giustinelli vive, disseminandolo di eccezionali imprese di devozione³⁶ che toccarono direttamente anche le dedicatarie del trattato. Sono Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga, fondatrici del Collegio delle Vergini di Gesù di Castiglione delle Stiviere, di cui i gesuiti erano direttori spirituali, nonché patrocinatrici del collegio stesso della Compagnia.³⁷ Per Giustinelli, le tre donne costituiscono eccellenti modelli di perfezione basata sulla rinuncia, sulle orme dell'illustre zio Luigi Gonzaga, che nella seconda metà del secolo precedente non solo cedette il suo marchesato al padre delle tre, entrando nella Compagnia di Gesù, ma abdicò alla propria incolumità per assistere un malato e guadagnare così l'eternità, beatificato da Paolo V. Dalle *Vite delle venerabili sorelle* apprendiamo che le nipoti non vollero essere da meno. Nelle solitudini paludose della pianura mantovana, Gridonia era solita battersi con ferocia e indossare qualunque tipo di oggetto che potesse ferirle le carni con violenza³⁸ e che tra i suoi «brevi ricordi», un elenco di tracce che intendevano significare i nodi salienti della sua esistenza, lasciasse scritto «odio santo di me stessa, e disprezzo del mondo».³⁹

e. Le circostanze del discorso

E con l'identificazione delle destinatarie di questo primo discorso sulla sessualità veniamo alle circostanze in cui questo si origina, le quali ricadono, plasmandolo, sulla particolare fisionomia assunta dal suo oggetto. L'autore è un gesuita votato non

³⁵ *Ibidem*, pp. 702-732.

³⁶ Si veda un caso di eccezionale sofferenza autoinflitta in A. JACOBSON SCHUTTE, «Orride e strane penitenze». *Esperimenti con la sofferenza nell'autobiografia spirituale di Maria Maddalena Martinengo*, in G. POMATA - G. ZARRI (edd), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Atti del convegno storico internazionale Bologna, 8-10 dicembre 2000, Roma 2005, pp. 259-272.

³⁷ Cfr. G. SAVIO, *Vite delle ven. sorelle Cinzia Olimpia Gridonia Gonzaga nepoti di S. Luigi fondatrici del collegio delle Vergini di Gesù in Castiglione delle Stiviere*, Roma 1891.

³⁸ *Ibidem*, pp. 184-189, la descrizione della celebrazione del giubileo: «La sera cominciò dal rappresentarsi alla mente Gesù appassionato, e al venirlo considerando coperto di dolori e di lividure squarciato, scaricò sopra il suo capo una tempesta di battiture per far corrispondere il dolore all'afflizione dello spirito... Dappoi arrivata col pensiero alla cima del calvario, considerando fissamente Gesù pendente dalla croce messasi una fune al collo riprese a flagellarsi e macerarsi in tutta la notte».

³⁹ *Ibidem*, p. 268.

soltanto alla castità, ma alla purezza integrale,⁴⁰ che raccoglie un patrimonio principalmente patristico, arricchito di ascetica e di aneddotica agiografica, volgarizzandolo per un pubblico semicolto; vergini illustri, fondatrici di un istituto che accoglie altre vergini, come si è appena detto, ne sono le dedicatarie. Lo scopo dell'opera: convincere (la prima parte del trattato è interamente dedicata a questa operazione seduttiva, di cui i gesuiti furono, con le arti della retorica, abilissimi e celeberrimi fautori) che la purezza è l'oggetto più degno cui tendere amorosamente e fornire al pubblico avvinto dall'allettante prospettiva del trionfo gli strumenti pratici per ottenerla. Il devoto – nonostante il sesso delle dedicatarie, lo si suppone più facilmente uomo, ché fra le donne e la lettura si frapponessero ancora notevoli ostacoli e ad esse era riservata una manualistica specifica⁴¹ – attinge quindi direttamente alle istruzioni stilate dal gesuita, senza alcuna intermediazione. Per questa ragione, probabilmente, il testo è poco incline a quelle aperture che, come si vedrà, si ritrovano invece abbondanti nella coeva letteratura casuistica prodotta all'interno del medesimo ordine religioso. Il ragionamento è precettistico e il giudizio complessivo dell'autore circa la materia trattata è di assoluta riprovazione, colorita da forti sfumature emotive. Non vi è filtro vivente, autorità giudicante, direttore d'anime, fra il lettore e l'oggetto del trattato. Non c'è tramite, in questa modalità discorsiva, tra il soggetto, giudice inclemente di se stesso, e la sua carne. Questa è la discriminante principale: il lettore è lasciato solo nella fruizione di un testo che non permette sfumature di interpretazione. La stessa Compagnia di Gesù aveva saputo adottare toni ben diversi, scrivendo di matrimonio, in latino, per un pubblico di teologi, canonisti e confessori, posti a tramite fra la materia e i soggetti ad essa direttamente interessati.

⁴⁰ Interessante la sintesi della concezione della 'sessualità' nella Compagnia di Gesù in J.M. FERNÁNDEZ MARTOS, *Sexualidad*, in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, II, Madrid 2007, pp. 1647-1651. L'ideale cui tendere è quello 'indiviso' dello sguardo fisso unicamente su Dio, vissuto come presupposto imprescindibile di una libertà che si oppone invece alla condizione matrimoniale, vincolata alla persona e ai luoghi, non disponibile quindi incondizionatamente alla chiamata di Dio. La purezza cui deve votarsi chi è nell'ordine è frutto non solo di una scelta volontaria, ma anche di un'elezione al limite del soprannaturale, un dono dato non a tutti.

⁴¹ Si veda G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina, creanza dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996.

2. *Il piacere possibile: un gesuita spagnolo e la teologia del matrimonio*

«[S]i vir superficie dumtaxat vasis praeposteri uxoris refricaret sua verenda, vel in os eius intromitteret, cessante omni pollutionis periculo, non crederem esse lethale. Cum os non sit vas ordinatum ad copulam sodomiticam: nec intra vas praposterum ad eam tendens, virile membrum includatur, sed solam superficiem eius externam tangat. Quare tactus hic reputatur instar aliorum inter coniuges, qui ad summum culpae veniales sunt».⁴²

Questo passo è uno dei più discussi delle *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, scritte dal gesuita Tomás Sánchez, vissuto tra Cordova e Granada fra 1550 e 1610, e pubblicate in tre tomi fra il 1602 e il 1605.⁴³ Le differenze che intercorrono fra questo testo, di cui riporto uno stralcio ‘estremo’ per contenuti e caratteristiche formali, e quello di Giustinelli, autore coevo e confratello, sono evidenti. Si tratta innanzitutto di due generi letterari diversi, uno precettistico-ascetico, l’altro scolastico, esempi di teologie che nel corso del Seicento avrebbero conosciuto una separazione definitiva. Sánchez, col linguaggio tecnico del latino scolastico, descrive qui in dettaglio minuzioso parti anatomiche e relative possibili combinazioni. Non solo. Utilizzando un argomentare casuistico proprio di tanta letteratura contemporanea, di cui la Compagnia fu grande frequentatrice e produttrice, arriva a giustificare pratiche tradizionalmente giudicate nella letteratura morale come innaturali, poiché non rispettano la reale natura (ovvero la funzionalità meramente fisiologico-anatomica) delle parti implicate. Tali atti, se avvengono fra coniugi, secondo Sánchez sono da considerarsi di gravità veniale. Così come lo è la consumazione dell’atto sessuale per la *delectatio* che esso può arrecare, o lo scambio di sguardi ‘turpi’ (rivolti a parti vergognose e al fine di osservazioni non esattamente asettiche) o l’applicazione di *tactus* per rendere più gradevole la copula. Cosa si cela dietro questa morbidezza di giudizio e questa varietà di possibilità concesse alla ‘sessualità’?

⁴² T. SANCHEZ, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, II, Venetiis, apud Iuntas, 1612, lib. 9, disp. 17, n. 5, p. 222.

⁴³ Sull’opera e la figura del suo autore rimando a F. ALFIERI, *Nella camera degli sposi. Tomás Sánchez, il matrimonio e la sessualità (secoli XVI-XVII)*, (Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 55), Bologna 2010.

Oggetto del trattato di Giustinelli è la carne negata. Quella oggetto delle *Disputationes de sancto matrimonii sacramento* è invece la carne reciprocamente dovuta (da un coniuge all'altro e viceversa, secondo lo schema del debito coniugale⁴⁴) e riscattata dal peccato, almeno parzialmente, mediante la sacramentalità delle nozze. L'opera è esemplificativa di un'altra rappresentazione della sessualità, rispetto a quella vista fin d'ora, ugualmente accettata dall'ortodossia cattolica di Antico Regime: essa è qui un insieme di atti, esterni e interni (gesti, moti dei sensi, movimenti interiori) che si snodano all'interno del matrimonio, definito da una consolidata tradizione teologica e canonistica, di radice agostiniana, come istituto per la generazione e come dispositivo per il contenimento delle anarchie pulsionali all'interno dello schema regolare della coppia.⁴⁵ Entrambe le funzioni che fondano la ragione delle nozze implicano una necessaria pratica della corporeità, che avvenga per riprodurre la specie, o per sedare le esuberanze sensuali di cui ogni individuo è dato per dotato (ancora non si contempla nella teologia del matrimonio l'eventualità che l'atto coniugale sia finalizzato all'espressione di un sentimento, cosa che avverrà solo nel Seicento inoltrato).⁴⁶

Come nell'opera di Giustinelli, anche in quella di Sánchez la 'sessualità', grumo di pulsioni di cui ancora una volta il teologo invoca una decifrazione razionale, è strumentale a un superamento. Se nel discorso del gesuita bresciano 'perfezione' significava cancellazione di qualunque tensione sensuale dalla sua radice, nel confratello spagnolo essa si traduce invece nella realizzazione della finalità oggettiva di cui ogni elemento contenuto nel matrimonio – l'istituto stesso e gli individui che ne fanno parte – è fornito. Così, se il coniuge si predispone ad assecondare il destino naturale di cui è dotato il corpo, con le sue sostanze e i suoi sensi, non cedendo alla tentazione della loro fruizione soggettiva, se, insomma, riesce a trascendere se stesso, praticando la carne senza restarvi imbrigliato, allora è 'perfetto'

⁴⁴ Si veda G. MARCHETTO, *Diritto sul corpo e «servitù coniugale» nella dottrina canonistica pretridentina*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXXIV (2008), pp. 89-112.

⁴⁵ Per la ricezione nella tradizione canonistica, cfr. E. DIENI, *Tradizione «iuscorporalista» e codificazione del matrimonio canonico*, Milano 1999.

⁴⁶ Cfr. L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de' Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 657-678.

nella coniugalità. È un altro genere di perfezione, non ascetica, commisurata allo stato dei soggetti, in cui la corporeità trova uno spazio di estrinsecazione relativamente positiva. Qui non vale la macerazione, ma un uso temperato dell'atto coniugale.⁴⁷ Se comparata a quella dipinta dal confratello Giustinelli, la 'sessualità coniugale' appare piena di possibilità di esistenza. Su questo incide anche un elemento formale, interno al meccanismo della fonte: il procedere casuistico, ovvero l'analisi dell'atto preso all'interno delle possibili circostanze in cui si compie, caso per caso, che restituisce al lettore una realtà frammentata nelle sue sfumature. Nell'ansia di considerazione normativa di tutta la complessità del reale che sottende a questo procedimento, ogni singolo oggetto del discorso (che sia un senso, un organo, un atto) viene considerato in ogni sua potenzialità e declinazione. Il risultato è non solo di frammentazione analitica dell'oggetto del discorso, ma anche di disgregazione del 'reale' che si vuole narrare e di moltiplicazione delle sue possibilità d'essere. Nella volontà di risoluzione morale di tutte le evenienze del matrimonio, non manca una componente inventiva. Nuove domande (cosa è lecito? cosa è peccato mortale, cosa veniale?), nuove risposte, nuove 'sessualità' proposte dal teologo. Così, l'individuo 'casuistico', già sessualizzato dallo sguardo angosciato dei primi Padri, iniziali sistematizzatori di un discorso normativo sul corpo senziente, risulta iper-sessualizzato nelle possibilità d'uso dei suoi sensi (il tatto, per esempio, è dato di intensità e gravità differente a seconda degli oggetti su cui si posa, animati e inanimati, umani e bestiali, delle superfici corporee cui si applica, neutre o particolarmente 'turpi'), dei suoi pensieri (più spesso una donna, intera o nelle sue parti, ma anche un oggetto, come un albero, può essere foriero di piacevolezza), del suo corpo (si legga il passo all'inizio di questo paragrafo).

Una visione 'libertina' della sessualità? No, un'ulteriore modalità di controllo, più descrittiva, meno esplicitamente repressiva di quella esplicita da Giustinelli. La corporeità possibile di Sánchez si estrinseca solo a condizione che ciò avvenga dentro il matrimonio, istituzione posta dopo il Concilio di Trento – di cui le *Disputationes* accolgono la volontà normativa – sotto il

⁴⁷ È quanto afferma l'autore, fondando l'argomentazione sulla particolare natura fragile dei soggetti che, incapaci di contenersi, scelgono la via del matrimonio. Per questi ultimi raccomanda una 'enkrateia a misura di imperfetti'. Cfr. T. SANCHEZ, *Disputationes*, II, l. 9, disp. 9, n. 3, p. 199.

controllo esclusivo della Chiesa, unica istituzione in grado di sancire e legittimare l'unione nuziale. Se i tribunali arcivescovili valutavano, sulla base del tridentino decreto *Tametsi*, il rispetto di quelle formalità che fanno un vero matrimonio, i confessori accedevano all'intimità del coniugio con nuovi strumenti normativi. Ai giudici dell'anima, ai quali il Concilio – di nuovo il Tridentino – obbligava i fedeli a sottoporsi almeno una volta all'anno, la teologia morale offriva un sapere specifico che consentiva di penetrare nelle ragioni profonde delle azioni, di cui doveva essere valutata, nella maniera più precisa possibile, la gravità morale. È a questi interpreti e giudici della coscienza, ancora una volta uomini e celibi, che si indirizzava un sapere come quello elaborato da Sánchez. A loro la valutazione della sfumatura, la lettura della descrizione minuta, la considerazione della sessualità possibile – d'altri – santificata dalla sacramentalità del matrimonio.

3. *Altre voci: narrazioni e inquisizioni*

Usciamo dal discorso normativo, attraversato fin qui nella versione precettistica e in quella casuistica. Chi ha parlato, per ora, è una coppia di autori, accomunati dall'appartenenza a un ordine religioso protagonista della Controriforma, produttore di discorsi pervasivi ed esaustivi su molti territori, non ultimo quello della corporeità. La realtà descritta nei loro testi, seppure nella diversità di destinatari, stili e linguaggi, è una 'realtà che ha da essere'. Su di essa grava un ideale da realizzare, la meta ambiziosa della ritrovata inalterabilità adamitica, la perfezione della totale imperturbabilità (per nubili e celibi) e della temperata corporeità generativa (per coniugati).

Allo stato attuale della ricerca, risulta difficile, se si resta nell'arco cronologico considerato e nell'Europa cattolica, trovare tracce di una sessualità vissuta e spontaneamente narrata. Nella gamma di fonti all'interno delle quali è possibile rintracciare una volontà di rappresentazione di sé, di trasmissione della propria storia ad altre persone o a una posterità, questo non appare un elemento di rilievo.⁴⁸ Non solo per la possibile azione di una

⁴⁸ Uno studio recente, cui rimando anche per una ricapitolazione aggiornata dello stato della ricerca, in G. CIAPPELLI (ed), *Memoria, famiglia, identità tra Italia ed Europa*

forma di autocensura, ma anche, e forse con più probabilità, per la mancanza di importanza che tale ambito aveva nella costruzione di un sé narrato per iscritto. Altri, almeno in area cattolica, i luoghi in cui la sessualità non solo può, ma deve essere enunciata. È stato affermato che il confessionale ne costituisce la sede, se non esclusiva, almeno principale.⁴⁹ Ma sulle parole che risuonano al suo interno poco ci è dato di sapere, salvo i casi di abuso arrivati al tribunale, dal 1612 di competenza dell'Inquisizione romana, e approdati alla conoscenza degli storici.⁵⁰

Un rarissimo squarcio su un vissuto della sfera intima della coniugalità in ambito cattolico si apre nel diario spirituale di Isabel de Jesús, vissuta fra la seconda metà del XVI secolo e la prima metà del XVII e morta da agostiniana.⁵¹ Nel testo, dettato al suo confessore prima della morte, la donna, ora consacrata, ripercorre la propria vita soffermandosi sul dramma della sua esperienza di moglie e madre. La relazione quotidiana col marito, fatta di condivisione della tavola e del letto, è una tortura di aridità affettiva e disgusto. Tanto che Isabel confessa che, per suscitare in se stessa una qualche forma di affetto per il coniuge, tenta di prendersene cura, confidando che da atto (mettere un braccio sotto il cuscino per fare da poggiatesta all'uomo) scaturisca affetto, e ricorrendo addirittura a fantasticarlo nelle vesti di san Giuseppe, sin dall'infanzia suo oggetto di devozione.⁵² Uno scenario ben lontano dalle delizie coniugali promesse dal gesuita suo conterraneo Sánchez. Ciò non stupisce, data la circostanza in cui questo resoconto della

nell'età moderna (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 77), Bologna 2009. Nell'area riformata la sessualità è invece argomento di narrazione al di fuori dei documenti normativi. Cito solo alcuni studi, fra cui H.W. ROODENBURG, *The Autobiography of Isabella de Moerloose. Sex, Childrearing and Popular Belief in Seventeenth-Century Holland*, in «Journal of Social History», 18 (1985), pp. 517-539; R.M. DEKKER, *Sexuality, Elites, and Court Life in the Late Seventeenth Century. The Diaries of Constantijn Huygens, Jr.*, in «Eighteenth-Century Life», 23 (1999), pp. 94-109; T. DE WELLES, *Sex and Sexual Attitudes in Seventeenth-Century England. The Evidence from Puritan Diaries*, in «Renaissance and Reformation», 12 (1988), pp. 45-64.

⁴⁹ Rimando nuovamente a M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*.

⁵⁰ Si vedano G. ROMEO, *L'inquisizione nell'Italia moderna*, Roma - Bari 2002, pp. 73-77 e 92-93, e A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 254 e 479.

⁵¹ S.M. VELASCO, *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesús, 1611-1682*, Albuquerque 1996.

⁵² F. IGNACIO, *Vida de la venerable madre Isabel de Jesus recoleta Augustina, en el convento de San Juan Baptista de la villa de Arenas dictada por ella misma*, Madrid, por Francisco Sanz en la Imprenta del Reyno, 1672, p. 12.

vita matrimoniale è stato scritto: è il testamento immateriale di una religiosa che, prima di morire, intende lasciare un'immagine di sé disincarnata, spiritualizzata, sottratta alle contingenze della vita terrena – di carne, di affetti – per consegnarsi all'eterno.

Si può supporre che anch'essa abbia combattuto per la castità, tendendo all'ideale di perfezione esposto da Giustinelli. Non fu certo l'unica. Molte altre persone lo fecero, e con esiti vari, di cui mi limito a presentare qui un caso volutamente paradossale, ma non isolato, e che, proprio nei suoi paradossi, reca in sé elementi di interesse. Inseguì la perfezione, in una forma talmente estrema da incorrere nelle maglie dell'Inquisizione, il sacerdote Bartolomeo Sobrero, denunciato nel 1602 per aver imposto a penitenti di ambo i sessi macerazioni mirate a colpire proprio quelle parti del corpo che la casuistica classificava come 'turpi', e che concedeva ai coniugati, con moderazione, di utilizzare. Il sommario del processo, inviato dall'inquisitore locale al tribunale romano, è all'altezza di un racconto dell'orrore. Tale Caterina Grimalda, monaca quarantenne, interrogata racconta che l'inquisito

«così li fa alzare li panni sin al petto e darsi da sé la disciplina voltandosi lentamente, e guardandola con il lume, che haveva ... facendosi fare nova promissa di non darli piu disgusto, et fare l'obidienza prontamente ... Alias candela accensa suburebat corpus facendola voltare da ogni parte ... e questo essere il modo ordinario delle confessioni».⁵³

Sobrero era solito mortificare i penitenti senza ascoltare i loro peccati, e somministrare loro colpi di disciplina dicendo che «queste erano cose bone et de perfettione et che alcuni santi le havevano fatte».⁵⁴ Il principio di mortificazione preventiva, a prescindere dalla colpa commessa, e l'esercizio della violenza sulla carne, sul modello di certi antichi crudeli ascetismi, è quello che ritroviamo nelle solitudini cariche di angoscia dei primi padri, e delle istruzioni divulgate dal gesuita Giustinelli. Ciò che li rende criminosi, facendoli scivolare dalla potenzialità depurativa alla pericolosa istigazione al peccato, è la loro fuoriuscita dalla dimensione solitaria dell'ascetismo e il loro travaso in una dimensione relazionale. Tanto più che, nel processo qui considerato, la relazione in questione è quella che si realizza

⁵³ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *St. St.* O 1 m, fasc. 2.

⁵⁴ *Ibidem*.

fra confessore e penitente, nel corso dell'amministrazione di un sacramento. Sobrero fu condannato al carcere a vita, e il suo caso archiviato non soltanto come *sollicitatio ad turpia*, ma come eresia *in materia quietismi*, due categorie che spesso troviamo associate negli archivi inquisitoriali. Specialmente dalla seconda metà del Seicento, sotto l'etichetta dell'eterodossia, nella forma della direzione spirituale di tipo mistico, dell'abbandono della propria volontà al soprannaturale, delle sfide estreme alla tentazione, alla quale gli inquisiti erano certi di poter resistere, certi della loro impeccabilità, molta 'sessualità' finì in tribunale, decifrata con la chiave del quietismo.⁵⁵ Così la lessero gli inquisitori, e così è giunta agli occhi delle storiche e degli storici che entrano negli archivi dell'Inquisizione.

⁵⁵ Sul quietismo, cfr. M. PETROCCHI, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma 1948; G. SIGNOROTTO, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna 1989; A. MALENA, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Roma 2003; M. MODICA, *Misticismo e quietismo nel Seicento siciliano*, in G. ZARRI - G. POMATA (edd), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma 2005, pp. 205-230, ma soprattutto M. MODICA, *Infetta dottrina. Inquisizione e quietismo nel Seicento*, Roma 2009. Sulla versione spagnola dell'alumbradismo, cfr. A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados. II Los Alumbrados de la alta Andalucía (1575-1590)*, Madrid 1978.

Qualcosa è cambiato? Corsi e ricorsi nell'immaginario erotico cattolico

di Gerard Mannion

1. *Etica, eros ed ecclesiologia: considerazioni introduttive su un rapporto improbabile*

«A un certo momento degli anni Sessanta scomparve l'inferno. Nessuno sarebbe in grado di dire con certezza quando questo avvenne. Prima era lì, poi non c'era più. Persone diverse si resero conto della scomparsa dell'inferno in tempi diversi. Alcuni si accorsero di essere vissuti per anni come se l'inferno non fosse esistito, senza avere registrato coscientemente la sua sparizione. Altri capirono di essersi comportati, per abitudine, come se l'inferno fosse stato ancora lì, sebbene in realtà da molto tempo avessero smesso di credere alla sua esistenza. Dicendo 'inferno', noi intendiamo, ovviamente, l'inferno tradizionale dei cattolici romani, un luogo in cui, se tu fossi stato così sfortunato da morire in stato di peccato mortale, saresti stato bruciato dalle fiamme per l'eternità. A conti fatti la sparizione dell'inferno fu un grande sollievo, pur causando nuovi guai».¹

Questo articolo si occupa di alcune trasformazioni circa la varietà di modi in cui molti membri della Chiesa cattolica hanno gradualmente cambiato il loro modo di intendere e approcciare il tema della sessualità umana. Esso cerca di delineare, inoltre, come altri e altre fedeli della stessa Chiesa hanno reagito a tali cambiamenti. Non si tratta della storia dell'etica sessuale o delle questioni di genere nel cattolicesimo romano degli ultimi sessant'anni circa, quanto piuttosto di una riflessione puntuale su che cosa sia cambiato, in che modalità, e su quali siano state le conseguenze e le reazioni a tali trasformazioni.

Uno degli obiettivi fondamentali di questo articolo è quello di verificare se, alla fine degli anni Sessanta, la Chiesa cattolica di

Traduzione di Giovanni Pernigotto.

¹ D. LODGE, *Quante volte, figliolo?*, trad. it., Bologna 2004, p. 139.

Roma raggiunse un punto di svolta determinante che diede luogo a degli sviluppi non positivi ai fini della missione, della vita e dell'insegnamento della Chiesa stessa. Tale questione viene posta in termini del tutto generali ma l'aspetto della sessualità viene affrontato come uno degli esempi particolari e, forse, più significativi.

In quel periodo (gli anni Sessanta), la storia del confronto tra la Chiesa cattolica romana e la sessualità è almeno in parte influenzata e rispecchia le più profonde trasformazioni nella cultura e nella società. Parimenti, e in maniera cruciale, si tratta di qualcosa che può essere spiegato solo in riferimento ai sostanziali cambiamenti ecclesiologici del periodo e in particolare ai cambiamenti negli approcci e nei metodi della pastorale e della teologia morale.

2. *Premesse metodologiche*

Se Nietzsche e Foucault forniscono un'ampia gamma di affermazioni e argomentazioni di variabile credibilità e attendibilità, allora molte persone potranno concordare sul fatto che l'approccio genealogico generale può essere informativo, aiutandoci a comprendere i cambiamenti di approccio, di pratiche, di norme e di costumi sociali riguardanti la sessualità. Ampi fattori socio-culturali – compresi i sistemi di credo religioso e i connessi sistemi morali e di valore hanno, come è ovvio, un impatto sulla sessualità umana, e viceversa. E dal momento che tutti questi fattori socio-culturali cambiano (compresi quelli religiosi e assiologici) e che differenti contesti, insieme allo scorrere del tempo, esercitano un enorme impatto su tali cambiamenti, allora risulta logico che anche la comprensione delle pratiche, delle norme e dei costumi riguardanti la sessualità vada incontro a periodi di evoluzione, di sviluppo e di mutamento. Dati i legami particolarmente forti tra la sessualità, la morale e il sistema di valori umani, qui risulta notevolmente più informativo introdurre il concetto di 'immaginario sociale',² come capace di modellare, cambiare e persino riflettere i cambiamenti socio-culturali.

² A proposito di questo concetto si veda Ch. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, trad. it., Roma 2005, e *L'età secolare*, trad. it., Milano 2009, in particolare il cap. 4.

Qui il metodo genealogico – contrapposto a una descrizione meramente storica – viene privilegiato in quanto riflette meglio la natura variegata dello sviluppo dell’immaginario erotico della Chiesa, oltre che l’interazione tra immaginari erotici differenti. Esso cerca di prendere in considerazione la coscienza storica del presente accanto agli sviluppi antropologici del passato (che comprendono anche gli sviluppi sociali e psicologici), per seguire un approccio induttivo, in contrapposizione a una metodologia deduttiva. Corsi e ricorsi in questo instabile immaginario erotico della Chiesa vengono visti, allora, come una complessa serie di eventi e di processi, con l’avvento di idee ed esperienze di comunità, come pure di singoli individui. Tale complessità riflette certamente la natura della sessualità umana stessa. Si spera che questo articolo possa servire a mostrare che la comprensione della sessualità umana da parte della Chiesa cattolica ha, in gran parte, accettato e rispecchiato tale complessità, malgrado in tempi passati e in periodi più recenti, al posto di modelli più complessi, venisse proposta una comprensione della sessualità più normativa e semplicistica.

3. *Il cattolicesimo e il sesso: perché mettere insieme etica, erotismo ed ecclesiologia?*

Si sa bene che la Chiesa cattolica di Roma solleva delle questioni riguardo al sesso.³ Charles Curran sintetizza perfettamente la posizione della Chiesa così:

«Le linee guida generali dell’insegnamento cattolico ufficiale riguardo la sessualità sono ben note. La sessualità genitale si esprime pienamente solo

³ Per il contesto nel quale si muove la tradizione cattolica sulla sessualità e gli studi-chiave che delineano le questioni predominanti e gli sviluppi degli ultimi decenni si vedano Ch.E. CURRAN, *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, Notre Dame (IN) 1992, pp. 27-57; K. KELLY, *New Directions in Sexual Ethics*, London 1998; J.A. SELLING (ed), *Embracing Sexuality*, Aldershot - Burlington (VT) 2001; Ph. KEANE, *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, Dublin 1977; L. SOWLE CAHILL, *Between the Sexes. Foundation for a Christian Ethic of Sexuality*, Minneapolis (MN) 1985; V.J. GENOVESI, *In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality*, Collegeville (MN) 1987; L. SOWLE CAHILL, *Sesso, genere e etica cristiana*, trad. it., Brescia 2003; M.D. JORDAN, *The Ethics of Sex*, Malden (MA) 2002; M.A. FARLEY, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006; T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology*, Washington DC 2008, in particolare il cap. 1, pp. 6-47.

all'interno del contesto del matrimonio, stabile e indissolubile, tra l'uomo e la donna e ogni atto sessuale deve essere espressione dell'unione amorosa e aperto alla procreazione. La teoria della legge naturale che sostiene tale visione porta a un divieto assoluto dei metodi di contraccezione artificiali, della fecondazione artificiale, anche se col seme del marito, del divorzio, della masturbazione, di relazioni genitali omosessuali e di tutte le relazioni sessuali pre- ed extra-matrimoniali. La verginità e il celibato sono considerati stati di vita più alti rispetto al matrimonio».⁴

Nessuno rimanga stupito nel veder trattati nello stesso articolo ecclesiologia, eros ed etica. Come sostenne Curran non molto tempo dopo essere stato cacciato, su richiesta ufficiale del Vaticano, dalla Catholic University of America per le sue affermazioni aperte e costruttive circa l'immaginario erotico della Chiesa cattolica:

«[O]ggi la questione principale nello sviluppo di un'etica sessuale cattolica non è affatto quella di risolvere i problemi etici, quanto affrontare le argomentazioni del dissenso alle posizioni della Chiesa. Dal momento però che l'insegnamento ufficiale della Chiesa sembra determinato a conservare le sue attuali posizioni e persino a punire alcuni dei teologi che propongono opinioni alternative, coloro che vorrebbero provare a cambiare le posizioni ufficiali della Chiesa devono occuparsi innanzitutto della questione ecclesiologica. La gerarchia può permettere il dissenso teologico e pratico su tali questioni? Dovrebbe? La gerarchia ufficiale può cambiare il suo insegnamento in tali ambiti? Dovrebbe?».⁵

Curran ha approfondito altrove tali argomentazioni, credendo che tutto il dibattito sull'enciclica *Humanae vitae* pubblicata a Roma nel 1968, confermando il divieto della contraccezione artificiale, porti, di fatto, a due principali questioni: il ruolo dell'autorità dell'insegnamento del Papa e il fondamento delle norme morali.⁶ Egli ci ricorda che «l'intera questione dell'insegnamento gerarchico e autoritario sugli aspetti morali è innanzitutto un problema ecclesiologico e i teologi morali hanno dovuto affrontarlo».⁷

⁴ Ch.E. CURRAN, *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, p. 27.

⁵ Ch.E. CURRAN, *Roman Catholic Sexual Ethics. A Dissenting View*, in «Christian Century», 16 dicembre 1987, pp. 1139-1142; una versione riveduta di questo saggio compare come *Development of Sexual Ethics in Contemporary Catholicism*, in Ch.E. CURRAN, *Tensions in Moral Theology*, Notre Dame (IN) 1988, pp. 74-86.

⁶ Cfr. Ch.E. CURRAN, *Moral Theology at the End of the Century*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 24. Si veda ancora G. MANNION, *Act and Being in the Church. Comparative Explorations in Ecclesiology and Ethics*, in P. COLLINS - G. MANNION - G. POWELL - K. WILSON (edd), *Christian Community Now. Ecclesiological Investigations*, London 2008, pp. 109-134, specialmente pp. 120 ss.

D'altra parte ci sono state azioni combinate per cercare di cambiare tale situazione. Il periodo cruciale per cercare di discernere il perché tali corsi e ricorsi nell'immaginario erotico cattolico abbiano avuto luogo, è quello degli anni Sessanta, soprattutto il periodo del Concilio Vaticano II, che si svolse proprio in quegli anni. Come vedremo, ci sono opinioni contrastanti sul se – e se sì, in che modo – l'immaginario erotico cattolico 'ufficiale' sia profondamente cambiato in quel periodo.

4. *La sessualità e il percorso verso il Vaticano II: le prospettive nei documenti preparatori e nei dibattiti conciliari*

Sebbene negli anni Cinquanta nei seminari la maggior parte della formazione in materia di teologia morale si basasse quasi esclusivamente su manuali tradizionali che cercavano di dare consigli ai seminaristi quali futuri confessori, già in quel decennio gli sviluppi appassionanti della teologia in generale e i normali avvenimenti nel *brave new world* del dopoguerra assicuravano che sarebbero stati riconosciuti nuovi approcci alla sessualità persino all'interno della Chiesa.⁸ A questi, come a numerosi altri sviluppi positivi nella Chiesa cattolica di questo periodo fu conferita una notevole energia ed autenticità dall'incontro degli autorevoli pastori della Chiesa che, insieme a numerosi osservatori e periti del Concilio Vaticano II, si riunirono a Roma tra il 1962 e il 1965.⁹

⁸ Per il contesto della teologia morale di questo periodo si veda G. MANNION, *After the Council. Transformations in the Shape of Moral Theology and the Shape of the Church to Come*, in «New Blackfriars», (marzo 2009), pp. 232-250. Studi più sostanziosi sullo sviluppo della teologia morale comprendono J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1987, e numerosi volumi e studi di Ch.E. CURRAN, compresi *Moral Theology. A Continuing Journey*, Notre Dame (IN) 1982; *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, Washington DC 1999; *Tensions in Moral Theology; The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, pp. 27-57; *Moral Theology at the End of The Century*, Milwaukee (WI) 1999, e *Loyal Dissent*, Washington DC 2006.

⁹ Per i dibattiti legati al significato del Concilio, si vedano gli studi recenti: J. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II?*, Cambridge (MA) 2008, che sviluppa l'approccio del primo saggio di J. O'MALLEY, *Vatican II. Did Anything Happen?*, in «Theological Studies», 67 (2006), pp. 3-33. Quest'ultimo ispirò una raccolta di saggi aventi lo stesso titolo ma con diverse risposte: J.W. O'MALLEY et al. (edd), *Vatican II: Did Anything Happen?*, New York 2007. Per un resoconto esaustivo dei dettagli storici della preparazione del Concilio, delle sessioni, dei dibattiti, le reazioni e le stesse ripercussioni, cfr. A. MELLONI (ed), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Bologna 1995-2001.

Esistono opinioni contrastanti sull'influenza esercitata dal Concilio in generale, ma persino tra coloro che concordano sul fatto che il Concilio fu un'ottima occasione per la Chiesa c'è diversità di vedute circa il reale cambiamento attuato dal Concilio nell'approccio della Chiesa in ambito sessuale. Lo stesso Charles Curran ha sostenuto in numerose circostanze che il Concilio Vaticano II «non comportò» alcun cambiamento nell'etica sessuale della Chiesa. Perciò, ad esempio, scrivendo nel 1987, nel periodo, quindi, successivo al trattamento riservatogli per aver affrontato apertamente le questioni della morale sessuale e dei corsi e ricorsi in ciò che abbiamo qui denominato immaginario erotico della Chiesa cattolica, Curran sostiene che

«C'è pure una ragione storica specifica e più recente per la quale l'ambito dell'etica sessuale è allo stesso tempo così problematico e così strettamente legato agli aspetti ecclesiologici: l'etica sessuale non è stata toccata dai profondi cambiamenti attuati dal Concilio Vaticano II. Al Vaticano II numerosi documenti redatti dalle commissioni preconciliari, documenti che riportavano la teologia manualistica neoscolastica del tempo, furono rifiutati *in toto* dal Concilio. Su temi quali l'ecumenismo, la Chiesa, la libertà religiosa, la fede e la rivelazione si registrarono sviluppi molto significativi durante il processo conciliare e grazie ad esso. Al Vaticano II, comunque, la moralità sessuale e l'etica sessuale non furono oggetto di tale sviluppo».¹⁰

Lasciemo da parte, per ora, le conclusioni finali dal momento che desidero analizzare se su questo punto abbia in effetti ragione Curran e fino a che punto il Vaticano II ebbe una qualche influenza sull'immaginario erotico cattolico e quindi sull'etica sessuale cattolica a più lungo termine. Per un certo verso stiamo facendo nostro l'interrogativo di O'Malley, applicandolo ad un particolare ambito della coscienza cattolica, morale, ecclesiale e dottrinale: «è accaduto qualcosa di rilevante al Concilio in riferimento all'immaginario erotico?».¹¹

¹⁰ Ch.E. CURRAN, *Roman Catholic Sexual Ethics*, pp. 1139-1142. Egli ripropone altrove le stesse argomentazioni, arrivando ad affermare che l'etica sessuale cattolica «non subì alcun cambiamento o sviluppo al Concilio Vaticano II», in *Development of Sexual Ethics in Contemporary Catholicism*. Si veda inoltre Ch.E. CURRAN, *Living Tradition*, pp. 33, 37-38, 41 che almeno lascia intravedere un qualche riconoscimento che qualcosa di significativo avvenne in relazione al Vaticano II e all'etica sessuale, non ultimo fra tutti il fatto che egli riconosca come in materia di etica sessuale le autorità ecclesiastiche attuali, per trovare fondamenti alle loro argomentazioni, spesso facciano riferimento a documenti dottrinali precedenti il Vaticano II.

¹¹ In riferimento al significato complessivo di tale 'evento', questa rivoluzione nella Chiesa in numerosi ambiti viene sottolineata da Stephen Schloesser, il quale nel suo

Prima del Concilio – e in verità per la maggior parte durante il Concilio – le discussioni della Chiesa sulla sessualità erano solitamente associate a quelle riguardanti temi come la famiglia e il matrimonio. Va fatto notare, quindi, come nella gran parte dei discorsi cattolici c'erano pochissime considerazioni esplicite sulla sessualità – comprese le forme di sessualità e le pratiche sessuali – al di fuori del matrimonio monogamo tra eterosessuali. Una delle principali ragioni di ciò era, naturalmente, il fatto che tutte le altre forme di sessualità e di unione sessuale erano ritenute illecite. Quando si studiano negli atti preparatori iniziali come si sarebbe affrontata la sessualità al Concilio, l'insegnamento corrente e gli esiti pastorali dell'eredità conciliare – in merito almeno a una comprensione delle relazioni umane che fosse allo stesso tempo più realistica e più attenta alla persona anche dal punto di vista pastorale – tutto ciò diventa sempre più sorprendente. Si noti che il Concilio stesso, nel modo in cui si sviluppò, era il frutto degli sviluppi di qualche anno addietro in alcune parti della Chiesa e della teologia. I cambiamenti che risultarono dal Vaticano II, principalmente riguardanti la teologia morale e l'ecclesiologia, certamente non spuntarono dal nulla.¹²

La sessualità compariva nelle discussioni preparatorie e nei documenti iniziali redatti per un dibattito schematico in vista del Vaticano II, sebbene normalmente in un certo senso 'rivestita' dal più ampio discorso riguardante il matrimonio e la famiglia,¹³ come

contributo *Against Forgetting. Memory, History and Vatican II*, in J.W. O'MALLEY et al. (edd), *Vatican II*, pp. 92-152, mette in evidenza, seguendo la riflessione sul nocciolo degli elementi dei documenti ecclesiali trattati al Concilio, come «il confronto di questi documenti con la visione che la Chiesa aveva di se stessa durante i due secoli di opposizione alla modernità e all'adattamento culturale dimostra quale netta rottura ebbero col passato. Nel periodo precedente la Chiesa era vista in una posizione assoluta e nettamente opposta e contraria 'al mondo'. Durante il Concilio la Chiesa si presentò come segno e strumento sacramentale, trascendente e immanente, mostrando e mettendo in atto un'integrazione unitaria che era una promessa, ma pure una possibilità ... Il Concilio aveva comportato un cambiamento postcolonialista talmente profondo che solo un paio di decenni più tardi sarebbe stato impossibile solo immaginare ciò che era stato in precedenza» (p. 107).

¹² Si veda J.F. KEENAN, SJ, *From Teaching Confessors to Guiding Lay People. The Development of Catholic Moral Theologians from 1900-1965*, in «Journal of the Society of Christian Ethics», 28 (2008), 2, pp. 141-157; K.T. KELLY, *The Role of Personal Story in the Teaching of Moral Theology*, in J. CLAGUE - B. HOOSE (edd), *Moral Theology for the 21st Century. Essays in Celebration and Honour of Kevin Kelly*, London 2008, pp. 278-292; G. MANNION, *After the Council*, pp. 232-250.

¹³ Che questo tuttavia offra visioni illuminanti all'immaginario erotico cattolico è sostenuto da T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, p. 44: «Sono disponibili due modelli teoretici nella tradizione cattolica moderna circa il pensiero sul matrimonio

spesso la tradizione cattolica ha cercato di orientare le questioni connesse al sesso e alla sessualità. In riferimento alle premesse del Concilio stesso, Joe Komonchak ha sottolineato che – come in tanti ambiti della dottrina – gli sforzi preparatori iniziali miravano esclusivamente a confermare l'insegnamento già esistente in questo campo, e che quindi andava confermato il recente insegnamento del Papa, soprattutto contro la temuta diffusione del pensiero 'naturalista'. Il Sant'Uffizio rilasciò una dichiarazione

«che chiedeva una presentazione dell'origine, dei fini, delle proprietà, dell'uso del matrimonio, indicando un gran numero di questioni particolari e chiedendo la conferma della dottrina tradizionale sulla castità, sulla continenza e sulla modestia, insieme ai divieti contro il divorzio e l'emancipazione delle donne e dei figli e una difesa dei diritti dei genitori sull'educazione della prole».¹⁴

I lavori della prima sottocommissione furono introdotti con quest'ordine del giorno dai professori della Gregoriana Sebastian Tromp e Franz X. Hürth, famosi per essere i teologi moralisti prediletti da Pio XII. Komonchak continua sostenendo che nel campo dell'ordine morale individuale, tali temi vennero affrontati come «l'ordine sessuale oggettivo, la castità e la modestia», mentre furono spese parole di condanna nei riguardi del «libertinismo, nudismo e edonismo».¹⁵ Su argomenti riguardanti l'ordine morale sociale, i temi principali da affrontare comprendevano «l'ordine naturale e divino della famiglia, i dati essenziali del matrimonio, il controllo delle nascite, la fecondazione artificiale e il problema della sovrappopolazione».¹⁶ La sessione plenaria dell'ottobre del 1960 avrebbe finalmente separato le questioni concernenti il matrimonio in due distinte sottocommissioni su queste due sfere morali, quella individuale e quella sociale.

e ciascuno di essi propone una visione della moralità dell'attività sessuale. Uno è un modello antico, un modello di matrimonio come istituzione 'procreativa' nel quale i rapporti sessuali matrimoniali hanno una finalità principalmente procreativa; l'altro è un modello moderno di matrimonio visto come unione interpersonale nel quale i rapporti sessuali matrimoniali hanno una finalità principalmente unitiva». Si veda anche M.G. LAWLER, *Marriage and the Catholic Church*, Collegeville (MN) 2002, pp. 27-42.

¹⁴ J.A. KOMONCHAK, *La lotta per il concilio durante la preparazione*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, I, Bologna 1995, p. 268. Alcune brevi considerazioni sui dibattiti del Concilio sono pure proposte da T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, pp. 41-44, 182, 173, 23, 25, 165-166, 182, 185, 171.

¹⁵ J.A. KOMONCHAK, *La lotta per il concilio*, p. 268.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 268-269.

Solo più tardi le discussioni avrebbero rispecchiato il bisogno di confrontarsi e non semplicemente di riaffermare gli insegnamenti del magistero della Chiesa sulla sessualità e sulla famiglia di Pio XII e dei suoi predecessori, quanto piuttosto, come per altri ambiti della teologia morale, di cercare un'articolazione dell'insegnamento su tali temi che fosse più radicato nei testi biblici e che prendesse in considerazione gli sviluppi più recenti nella sfera della teologia morale.

I due documenti preparatori iniziali (che alla fine sarebbero confluiti in uno) si occupavano entrambi della moralità cattolica come di «una materia fondata oggettivamente su divieti e comandi»¹⁷ e cercavano di resistere alle tendenze soggettiviste presenti sia nella società che nella teologia contemporanea. I progressi nella psicologia e nelle scienze sociali nel campo della sessualità e in relazione al matrimonio e alla vita familiare furono fortemente contestati e contrapposti all'insegnamento magisteriale. Le tendenze in atto nella società e nella cultura popolare furono criticate, viste come decadenti e oggettivamente contrarie alla legge naturale.

Le più vigorose tra tali denunce su questi temi circa la moralità individuale arrivarono da parte di E. Lio, sul quale aveva avuto una notevole influenza l'insegnamento di Pio XII. Nonostante la sessualità fosse vista come un bene, l'unico contesto ritenuto legittimo rimaneva quello matrimoniale, in vista della procreazione della prole (di fatto il fine principale del matrimonio) e in dipendenza dall'ordine divino. La verginità veniva considerata uno *status* superiore. Lio condannava tutta una serie di pratiche e di atteggiamenti riguardanti la sessualità. Tuttavia la sua descrizione eccessivamente dettagliata degli 'assalti' contemporanei alla castità in generale in numerose società, doveva essere in qualche modo smorzata.¹⁸ Parallelamente, il modo in cui R. Sigmund trattava il matrimonio e la famiglia in ambito sociale giungeva a considerare il matrimonio come «la sola legittima fonte di una famiglia», sebbene sostenesse la necessità che i genitori prendessero in considerazione anche i fattori economici nel momento di scegliere quanti figli e figlie mettere al mondo.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, p. 274.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 269, nota 324.

¹⁹ *Ibidem*, p. 270.

Entrambi i testi furono sottoposti alla Commissione Teologica incaricata di predisporre lo schema del dibattito dottrinale del Concilio e quindi, di fatto, di aggiornare la formulazione dell'insegnamento cattolico alla nuova epoca. Due tra i numerosi teologi convocati al Concilio come periti, René Laurentin e il teologo morale Bernard Häring, furono particolarmente critici nei confronti dei testi di Lio, soprattutto per il suo stile giuridico e negativo, per la palese centralità della procreazione a scapito dell'amore coniugale e per la sua prospettiva rigida quando applicata a situazioni specifiche. Ma in questi dibattiti iniziali Häring sarebbe stato frequentemente battuto, anche da Tromp e da Hürth, nei suoi tentativi di bilanciare lo scopo procreativo del matrimonio con una visione che risultasse più attenta a quella comunione che il matrimonio concorre a realizzare.²⁰ Si ottennero solo concessioni minori, riconoscendo altre finalità del matrimonio, anche se considerate di natura 'secondaria'.

La maggior parte del materiale in entrambi i testi preparatori fu unita per formare lo schema della bozza conciliare, *De matrimonio et familia*. La sessione plenaria conclusiva della Commissione Teologica valutò tutto ciò nel marzo del 1962, ma rivelò «le differenze ancora esistenti, particolarmente sui fini del matrimonio, sull'autorità all'interno della famiglia e sulla sovrappopolazione».²¹ Nel momento in cui questo documento preparatorio fu integrato con altri testi sulla moralità individuale, lo schema della bozza finale su tali temi venne intitolato *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*. Come rileva Komonchak, il documento si comprende meglio in termini di opinioni e di pratiche 'avverse' che si cerca di respingere, piuttosto che come tentativo di cercare gli elementi più positivi, annientati, questi, dall'utilizzo di un linguaggio di condanna.²²

La finalità primaria (quella procreativa) del matrimonio, come afferma chiaramente la bozza, non andava intesa in nessun caso né come dipendente né come di pari dignità rispetto a qualsiasi altro degli scopi. Nei decenni recenti, i tentativi della teologia di bilanciare tale mentalità con un'interpretazione più personale del matrimonio – compresa la sessualità – e della vita familiare (come per esempio quelli portati avanti da D. von Hildebrand, H. Doms,

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 271.

²¹ *Ibidem*, pp. 271-272.

²² Cfr. *ibidem*, p. 272.

B. Krempel e, non ultimo, dallo stesso Häring), furono rapidamente liquidati con una nota inserita da Hürth tesa ad affermare come tali tentativi fossero contrari all'insegnamento della Chiesa.²³

Nel luglio del 1962, lo *Schema constitutionis dogmaticae de castitate, matrimonio, familia, virginitate* fu inviato a tutti i padri conciliari per un esame accurato. Klaus Wittstadt ne riassume in maniera eccellente sia il linguaggio restrittivo e didattico, sia i suoi contenuti:

«La prima parte (*De castitate*) si articola in due capitoli; il primo tratta della sessualità (*Praemittenda de sexibus*), il secondo *De castitate solutorum*. Il titolo generale della seconda parte è *De matrimonio et familia*. Il primo capitolo sviluppa il tema *De ordine matrimonii christiani divinitus constituto*, nel secondo si parla *De iuribus, obligationibus, virtutibus matrimonio christiano propriis* e nel terzo infine *De ordine familiae christianae divinitus constituto*. La seconda parte si conclude con l'esposizione *De iuribus, obligationibus, virtutibus familiae christianae propriis*. La terza parte tratta *De sacra virginitate*. Lo schema termina con un epilogo che vuole essere una *Admonitio brevis*, una breve esortazione».²⁴

In maniera straordinaria Häring avrebbe proposto uno schema 'alternativo' in cui il matrimonio veniva interpretato, secondo una prospettiva personalista, «a partire dal fondamento dell'amore fecondo ed autentico».²⁵ Nelle numerose discussioni che sarebbero seguite, le questioni riguardanti il matrimonio e la famiglia avrebbero occupato la maggior parte dei vivaci dibattiti tra i vari Padri conciliari, i religiosi, i periti e gli altri partecipanti a vario titolo al Concilio. Nel luglio del 1963 fu inviata anche una bozza molto breve intitolata *Schema sul sacramento del matrimonio* (sostanzialmente un documento preparatorio scritto allo scopo di favorire la necessaria revisione del diritto canonico sulle questioni matrimoniali), sebbene anche questa, per alcuni, risultò essere controversa, per ragioni simili alle dispute riguardanti il modo di considerare il matrimonio nello schema ben più ampio e dettagliato.²⁶

²³ Cfr. *ibidem*, p. 274.

²⁴ K. WITTSTADT, *Alla vigilia del concilio*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, I, p. 437.

²⁵ B. HÄRING, *Fede storia morale. Intervista di Gianni Licheri*, Roma 1989, p. 56, citato da K. WITTSTADT, *Alla vigilia del concilio*, p. 474.

²⁶ Cfr. J. GROOTAERS, *Il concilio si gioca nell'intervallo. La «seconda preparazione» e i suoi avversari*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, II, Bologna 1996, p. 523.

La famiglia, il matrimonio e di certo anche la sessualità sarebbero stati temi particolarmente dominanti in molte delle discussioni circa la bozza conclusiva del cosiddetto *Schema 17* – il testo embrionale della *Gaudium et spes*, il documento nel quale sarebbero confluiti molti degli insegnamenti conciliari su tali questioni.

Nel mondo ‘esterno’ molti cattolici e cattoliche erano sempre più assillati dalle loro questioni personali riguardanti la sessualità, la famiglia e la vita matrimoniale. Tali preoccupazioni sarebbero poi trapelate nelle numerose discussioni che avrebbero influenzato lo stesso Concilio. Furono quindi fatti degli appelli per una linea di condotta circa i nuovi sviluppi nel controllo delle nascite, in particolare in Gran Bretagna e poi negli USA. La pillola cominciò a essere ampiamente disponibile negli USA dal 1960 e in Europa dal 1962-1963. Alcuni teologi morali sostenevano che questa fosse una situazione nuova in quanto la pillola era un ‘fatto’ sconosciuto quando, nel 1930, era stata pubblicata la *Casti connubi* (l’enciclica papale che aveva fissato per decenni le caratteristiche dell’immaginario erotico cattolico ‘ufficiale’). C’era quindi bisogno di un rinnovato esame delle questioni morali riguardanti le implicazioni della pillola.²⁷

Seguirono ulteriori sviluppi, come nel marzo del 1963, quando Bekkars, vescovo olandese di Bois-le-Duc, affermò in televisione che era giunto il momento in cui la vita matrimoniale venisse concepita in termini di amore coniugale, trovando la sua espressione più particolare nell’atto sessuale ed in seguito, nell’agosto dello stesso anno, quando l’episcopato olandese esprime all’unanimità l’opinione collettiva che i nuovi progressi della tecnologia del controllo delle nascite stava a significare che questo diveniva ora un tema di dibattito aperto all’interno della Chiesa.²⁸ L’anno seguente, Thomas D. Roberts, arcivescovo emerito di Bombay, promosse un atteggiamento controcorrente, liberale verso le nuove forme di controllo delle nascite e il vescovo J.M. Reuss, ausiliario di Mainz, assieme al cardinal Suenens si unì all’appello per un rinnovato esame dell’insegnamento della Chiesa in quest’ambito. Questo periodo, inoltre, vide la pubblicazione di un numero sempre

²⁷ Cfr. J. GROOTAERS, *Flussi e riflussi tra due stagioni*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, II, pp. 575-577, nota 55.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

crescente di articoli e di numerosissimi libri di importanti teologi che invitavano dichiaratamente a un atteggiamento più aperto e realistico nei confronti del controllo delle nascite. Nel maggio del 1964 i vescovi inglesi e gallesi rilasciarono una dichiarazione che riaffermava la *Casti connubi*, e Bernard Häring per questo li avrebbe ripresi dalle pagine del «The Guardian».²⁹

Questo dichiarato appello al dibattito fu favorito dall'avvento dei movimenti dei 'focolari cristiani', che sollecitavano «una coscienza nuova delle loro specifiche responsabilità di laici, sposi e genitori».³⁰ Ciononostante, Grootaers fa notare come su tale questione, come per molte altre, «[l]a distanza tra gli schemi preparatori *De re morali* e le nuove preoccupazioni di numerosi vescovi al Concilio non fa che diventare sempre più grande e apparirà ben presto insuperabile».³¹

Alla fine, la maggior parte dei documenti preparatori del Concilio riguardanti la famiglia erano stati riuniti nell'articolo 21 – *La dignità del matrimonio e la famiglia* – del capitolo IV dello *Schema 17* – la bozza che sarebbe infine divenuta la *Gaudium et spes* –, e i dibattiti all'interno del Concilio seguirono direzioni del tutto prevedibili. Da un lato numerosi Padri ritennero la bozza per niente riconoscente e celebrativa degli sforzi dei genitori delle famiglie numerose. Parimenti, alcuni volevano una riaffermazione chiara e non ambigua dell'insegnamento della Chiesa in relazione al fine 'primario' del matrimonio, vale a dire quello procreativo. Dall'altro lato i Padri dei continenti più poveri del mondo richiamavano l'attenzione al bisogno impellente e urgentissimo di affrontare il problema della sovrappopolazione, dei diritti delle donne e delle questioni della monogamia e della poligamia all'interno delle loro comunità. Anche altri Padri di tutte le parti del mondo insistevano perché lo schema comprendesse una visione più personalista del matrimonio.

La decisione di Paolo VI di affrontare la questione del controllo delle nascite tramite una commissione speciale naturalmente limitò alquanto il dibattito del Concilio su tale argomento, sorvolando tuttavia su molti dei dibattiti legati allo *Schema 17*, assieme al tema delle finalità primarie del matrimonio (per il gruppo conser-

²⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

vatore, ovviamente, la procreazione e l'educazione della prole). L'arcivescovo statunitense Dearden di Detroit, che introdusse il testo all'assemblea del Concilio a nome della commissione mista incaricata della sua preparazione, sollevò, peraltro, la questione che era necessario che anche le coppie sposate, oltre ai teologi e agli esperti di psicologia, medicina e scienze sociali contribuissero allo sforzo comune per raggiungere un accordo su tali problemi così delicati.³² In questo modo tali voci desideravano che le reali situazioni pastorali avessero una risonanza sui dibattiti conciliari e teologici in senso più ampio.

Va certamente apprezzato il fatto che i teologi morali del tempo ebbero un approccio molto più aperto e, si potrebbe dire, obbiettivo sulla questione della contraccezione artificiale. Per esempio, numerosi esperti pensavano che la pillola progestinica fosse semplicemente un mezzo per prolungare il naturale periodo di infertilità della donna e quindi che potesse essere utilizzato dalle donne cattoliche in buona coscienza, dal momento che la Chiesa non sollevava alcun problema circa le coppie che avevano rapporti sessuali in tale periodo 'naturale' durante il quale il concepimento risultava impossibile. Nel 'mondo esterno', i cattolici e le cattoliche di tutte le estrazioni sociali, comprese le persone esperte in campo medico, giuridico, biochimico, amministrativo, canonico – tutti e tutte chiedevano una revisione dell'insegnamento della Chiesa sulla morale sessuale.³³ Perciò, prima dell'*Humanae vitae* nella Chiesa c'era evidentemente un insieme di approcci alla questione generale molto differente e molto più vario.

Nei dibattiti, come spiega bene Tanner, i difensori delle posizioni comunemente considerate conservatrici erano, come era prevedibile, i cardinali Ruffini, Ottaviani e Browne. Ci furono numerosi richiami alla *Casti connubii* e ai discorsi di Pio XII su tali temi. Sull'altro versante, comunque, vi erano molti appelli appassionati per un dibattito sincero e aperto condotto in gran parte sul piano sia teologico che pastorale. La sintesi probabilmente più eloquente delle preoccupazioni di coloro i quali erano di tale opinione fu il discorso tenuto al Concilio dal cardinal Léger che fu, in effetti, il secondo a intervenire nel dibattito:

³² Cfr. N. TANNER, *La chiesa nelle società: «ecclesia ad extra»*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, IV, Bologna 1999, pp. 332-333.

³³ Come riportato da H. FESQUET in *Le Monde*, citato *ibidem*, p. 333, nota 54.

«Le ansie e i dubbi sul matrimonio sono espressi in molte regioni e da uomini di ogni condizione. I fedeli, anche i più ferventi, sono angustati ogni giorno da tali problemi, chiedendo soluzioni consentanee alla loro fede ma le risposte date sino ad ora non placano la loro coscienza. I pastori, soprattutto i confessori, sono divenuti dubbiosi e incerti, in molti casi non sanno cosa possono o debbono rispondere ai fedeli. Molti teologi avvertono ogni giorno di più la necessità di investigare più in profondità e di nuovo i principi fondamentali della dottrina sul matrimonio».³⁴

Ancora una volta, quindi, emergeva la richiesta che le realtà pastorali ispirassero le decisioni del Concilio. Qui vediamo come i Padri conciliari fossero evidentemente consci del fatto che fosse giunto il momento di mutare l'immaginario erotico cattolico. Léger parlò anche della necessità di sottolineare le finalità unitive del matrimonio e dell'amore coniugale e in questo fu appoggiato dal cardinale Suenens, il quale sostenne che se la Chiesa avesse approfondito in maniera più ampia e coerente l'intera gamma degli insegnamenti della Chiesa sul matrimonio (e se si fosse basata sulla Bibbia), allora alle finalità unitive del matrimonio sarebbe stata certamente data uguale dignità che alle finalità procreative.³⁵ Egli richiese un dibattito ad ampio raggio sul tema del controllo delle nascite. In questo fu sostenuto da Maximos IV Saigh, il quale evidenziò la difficile condizione di milioni di persone nate nella miseria, ponendo l'interrogativo se tutto ciò potesse davvero essere la volontà di Dio. Egli suggerì che, dato che l'insegnamento della Chiesa era in conflitto con il vissuto di molte famiglie cristiane e alla luce delle nuove acquisizioni emergenti dalle scienze teologiche, mediche, psicologiche e sociologiche, certamente l'insegnamento della Chiesa necessitava di una urgente revisione.³⁶

Il cardinale dell'Indonesia Staverman sostenne che l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio, come pure in altri ambiti, avrebbe dovuto evolvere di pari passo con gli sviluppi storici e con le realtà pastorali di una nuova epoca. Inoltre, la commissione mista del Concilio sicuramente necessitava di un maggior numero di persone laiche sposate che la coadiuvassero subito nelle sue decisioni su questa materia.³⁷ A nome di 145 Padri, il vescovo

³⁴ Citato *ibidem*, p. 333.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 334.

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 334-335.

Reuss richiese che il documento mettesse in risalto la primaria responsabilità dei genitori di decidere circa il numero della prole all'interno della propria famiglia. Gli osservatori ecumenici che riferirono del dibattito erano divisi nelle loro valutazioni – gli uni trovarono deprimente ascoltare «duemila celibi» discutere «sulla moralità del controllo delle nascite»,³⁸ mentre gli altri trovarono «eccitante» l'intero dibattito e apprezzarono il cambiamento nelle posizioni sul matrimonio e sulla sessualità che alcuni Padri andavano esprimendo.³⁹

L'altro documento sul matrimonio, il 'votum' *Sul sacramento del matrimonio*, orientato in senso canonista, forniva alcune misure positive riguardo alla cura pastorale di coloro che si preparavano al matrimonio e tentava di introdurre un atteggiamento un po' più positivo e celebrativo nei confronti dei matrimoni misti (tra persone cattoliche e non cattoliche). Nei dibattiti che seguirono, comunque, la maggior parte dei Padri di lingua inglese che avevano proposto un contributo, lottarono per una modifica più rigida del testo, riaffermando la natura cattolica di tali matrimoni e la condizione che i figli e le figlie di tali matrimoni sarebbero dovuti crescere nella fede cattolica.⁴⁰

5. *L'immaginario erotico cattolico nei documenti finali del Concilio*

La *Lumen gentium*, il principale testo del Concilio sulla natura della Chiesa, riaffermò e ravvivò l'insegnamento sulla famiglia,⁴¹ intesa come «Chiesa domestica» (LG 11)⁴² e ciò contribuì nuova-

³⁸ A.A. MacArthur, citato *ibidem*, p. 336.

³⁹ L. Vischer, citato *ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 406-411.

⁴¹ Sebbene la famiglia appaia in misura minore in molti documenti, per esempio nella *Dichiarazione sull'educazione cristiana*, qui ci interessano principalmente quei documenti nei quali la famiglia costituisce una parte significativa dell'obiettivo complessivo del documento.

⁴² Rafforzato nel *Decreto sull'apostolato dei laici*, 11, dove la famiglia viene intesa come il «santuario domestico» della Chiesa. Si veda qui M.A. FAHEY, *La famiglia cristiana come chiesa domestica secondo il Concilio Vaticano II*, in «Concilium», 31 (1995), 4, p. 136. Questo è un insegnamento che risente dell'influsso del commento alla Genesi di Giovanni Crisostomo (dove ci si riferisce alla famiglia chiamandola 'ecclesia', chiesa) fino all'avvento della moderna Dottrina sociale cattolica ufficiale come la dottrina di Leone XIII del 1880 sul matrimonio cristiano, espressa nella sua enciclica *Arcanum*

mente al cambiamento dell'interpretazione precedente.⁴³ Ma come abbiamo già rilevato, è la *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* a contenere la trattazione più dettagliata sulla sessualità e sulla famiglia nei documenti conciliari. Tale documento, tra l'altro, afferma che la stessa famiglia dovrebbe essere intesa come il paradigma della natura sostanziale della Chiesa (LG 48). Difatti, sulla scia di tali mutevoli opinioni sulla sessualità, sul matrimonio e sulla vita familiare sia nella società laica che in altre confessioni cristiane, il Concilio Vaticano II cercò di affrontare globalmente la questione nella *Gaudium et spes*.

Molte delle voci che avevano applaudito al cambiamento e alle idee innovative nelle discussioni preliminari e nei dibattiti conciliari vinsero la battaglia dal momento che il matrimonio veniva ora inteso in termini pattuali, in opposizione alla visione contrattuale, e la nuova concezione personalistica del linguaggio sul matrimonio segna un cambiamento nella percezione dell'esistenza di finalità primarie e secondarie del matrimonio. L'amore di Dio, fonte dell'amore coniugale, può essere espresso nel rapporto sessuale. La concezione del matrimonio come patto, visto come opposto alla procreazione e all'educazione della prole, assegna al matrimonio la sua caratteristica di essere 'per tutta la vita'. La prole è semplicemente il frutto di tale amore. La Costituzione afferma la paternità e la maternità responsabile e riconosce in tal modo la sostanziale 'bontà' dei rapporti non-procreativi se inseriti in una positiva dinamica di relazione.

Ciononostante, le voci conservatrici assicurarono che il precedente insegnamento non fosse completamente ignorato; il documento, infatti, utilizza ancora un certo tipo di linguaggio:

«Per la sua stessa natura, l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento» (GS 48).

Divinae, passando – come si è visto qui – per il Concilio Vaticano II e le dottrine di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI.

⁴³ Michael Fahey puntualizza che durante le vivaci discussioni sulle varie bozze dello *schema* sulla Chiesa (cioè la bozza che, dopo una revisione di massima, sarebbe diventata la *Lumen gentium*), gli interventi di un vescovo italiano, Pietro Fiordelli di Prato, fecero in modo che venisse adottata tale espressione anche se egli avrebbe preferito l'espressione patristica 'piccola Chiesa' o 'Chiesa in miniatura' (cfr. M.A. FAHEY, *La famiglia cristiana*, pp. 132 e 135). Fahey indica il significato di tale concetto: «L'insegnamento del Vaticano II sulla famiglia come chiesa domestica offrì un utile contrappeso a una frequente eccessiva accentuazione che, a partire dal Concilio di Trento, fu posta sul matrimonio come contratto» (*ibidem*, p. 138).

Ci fu per la verità un ulteriore tentativo di alterare qui la natura innovativa del documento, con l'inserimento all'ultimo momento di quattro 'modi' che affermavano il primato della procreazione e ribadivano il rifiuto da parte della Chiesa della contraccezione artificiale.

Il Concilio fu dunque, in diversi modi, teatro dell'autentico flusso e riflusso nello stesso immaginario erotico. E man mano che il Concilio si avviava alla sua conclusione, il matrimonio e la famiglia e quindi la sessualità rimanevano uno degli ambiti di interesse più controversi, mentre il mondo rimaneva in fremente attesa di una dichiarazione sul controllo delle nascite e la commissione speciale di Paolo VI doveva ancora terminare i suoi lavori sull'argomento.⁴⁴

6. *Il 1968 come punto di svolta decisivo nell'immaginario erotico cattolico?*

Il 1968 fu un anno di grandi sconvolgimenti, di innovazioni e di importanti sviluppi liberali e persino di rivoluzioni. Per quanto riguarda la sessualità, ovviamente 'l'estate dell'amore' del 1967 segnò uno spartiacque per le persone e le comunità, in quanto esse non volevano più nascondere la sessualità dietro porte chiuse, ma desideravano invece esaltarla sinceramente e apertamente. Ma tutto questo, in se stesso, era parte di un movimento ben più ampio che aspirava a una maggiore libertà e autonomia delle persone. E così, dal 1968, a prima vista dovunque, veniva sfidata un'autorità percepita come asfissiante e oppressiva.

A partire dal 1968 le conseguenze del Concilio Vaticano II stavano cominciando a farsi sentire all'interno della Chiesa, con grande ottimismo in numerosi settori, accompagnato però dai timori di altri gruppi circa la rapidità e le connotazioni di tale riforma. Ciò che accadeva alla Chiesa quell'anno, come in ciascun altro periodo, non può essere scisso da ciò che avveniva in tutto il mondo. Il 1968 fu anche l'anno delle manifestazioni studentesche e del trionfo della soppressione degli spiriti liberi. Fu anche l'anno,

⁴⁴ Cfr. R. BURIGANA - G. TURBANTI, *L'intersessione: preparare la conclusione del concilio*, in A. MELLONI (ed), *Storia del concilio Vaticano II*, IV, p. 560.

infatti, in cui furono assassinati sia Martin Luther King che Robert Kennedy e l'anno durante il quale furono brutalmente represses le manifestazioni per i diritti civili nell'Irlanda del Nord, come pure fu repressa dai carri armati sovietici la 'Primavera di Praga'.

In quell'anno, Gustavo Gutierrez scriveva il suo articolo *Verso una teologia della liberazione* e i vescovi latino-americani si riunivano a Medellín – entrambi esempi concreti del crescente impeto che avrebbe dato il via allo sviluppo e all'affermazione della teologia della liberazione. Ma un evento forse più di tutti gli altri, almeno per il mondo cattolico, sintetizza il 1968 – e cioè il completamento del lavoro della stessa commissione pontificia sulla regolamentazione delle nascite, che portò alla pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*.

Se paragoniamo questi due eventi così importanti per la Chiesa cattolica, vediamo come da una parte venivano esaltati il grande ottimismo e attivismo, mentre, dall'altra, le speranze di così tante laiche e laici cattolici e verosimilmente dei pastori risultarono deluse, dal momento che era stata pubblicata un'enciclica che parlava così tanto dell'importanza dell'amore e dell'intimità sessuale umani ma che – contrariamente a così tante previsioni – dava un giudizio nel suo insegnamento che come non mai ebbe profonde conseguenze. Infatti, entrambi gli eventi hanno avuto un notevole impatto a livello globale – quello sulla resistenza alle forze disumanizzanti tipiche di quei fenomeni che in futuro sarebbero stati chiamati globalizzazione e sfruttamento, e quello circa come e quanto seriamente veniva accolto l'insegnamento cattolico sulla sessualità in un'epoca non solamente di grande libertà sessuale, ma anche nella quale l'HIV/Aids minaccia la vita di milioni di persone. Nel 1968 l'integrità dell'insegnamento morale cattolico fu quindi oggetto di un dibattito dai toni molto accesi.

Tuttavia si può cogliere in maniera ancora ulteriore la significatività dei due eventi, insieme. Innanzitutto tali eventi mostrano come, all'interno della stessa Chiesa, sia le forze a favore del cambiamento che le reazioni ad esso contrarie erano rilevanti tanto quanto lo erano dovunque all'interno della società. In secondo luogo, un involontario retaggio di entrambi gli eventi, e inoltre degli ulteriori eventi a partire dal 1968, quali la pubblicazione della *Dichiarazione di Nijmegen* che auspicava una maggiore libertà per la teologia cattolica, fu che la comprensione e l'esercizio del magistero 'ufficiale' sarebbero stati gradualmente condizionati

nei decenni successivi dagli eventi che ebbero luogo attorno a quell'anno e dalle varie reazioni e controreazioni a essi.⁴⁵

7. *L'«Humanae vitae» come un punto di svolta nell'immaginario erotico cattolico?*

Come abbiamo già rilevato, nonostante il veto di Paolo VI, il tema della contraccezione fu molto discusso al Concilio, costituendo spesso argomento di dibattiti molto accesi.⁴⁶ Molti vescovi europei, in special modo quelli di lingua inglese, furono accusati dai loro colleghi del resto del mondo di aver perso i contatti con la realtà pastorale.⁴⁷ Come è ora ben noto, il Papa si era schierato con le conclusioni di una minoranza dei componenti della Commissione papale sul controllo delle nascite i quali erano fortemente contrari a qualsiasi cambiamento dell'insegnamento della Chiesa su tale tema. Così questo documento è divenuto sinonimo della riconferma del divieto della contraccezione artificiale, mentre viene solitamente dimenticato il tono personale positivo utilizzato nell'*Humanae vitae* per l'amore umano e per la sua espressione sessuale. Ma persino lo stesso documento riconosce quanto fossero stati intensi i dibattiti sul tema del controllo delle nascite.

La percezione negativa di tale documento era dovuta principalmente all'utilizzo di un linguaggio schietto, a tratti persino severo, con il quale le finalità unitive e procreative dell'atto sessuale venivano ancora una volta coniugate insieme nell'insegnamento ufficiale (§11-12). Interferire con tale piano del disegno divino significa andare contro la legge naturale (§13). Contrariamente alla relazione della commissione sul controllo delle nascite, l'enciclica afferma che la contraccezione è un male che non dovrebbe essere permesso, nemmeno se da tale male potrebbe derivarne del

⁴⁵ Curran lo definisce 'autoritarismo' e illustra come esso ebbe un effetto particolarmente negativo sulla percezione della sessualità da parte della Chiesa cattolica degli ultimi decenni, cfr. Ch.E. CURRAN, *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, pp. 39-42.

⁴⁶ Cfr. J. GROOTAERS, *Flussi e riflussi tra due stagioni*, pp. 575-577, nota 55.

⁴⁷ Sono stati versati fiumi di inchiostro circa questo documento. Noi non cercheremo neppure lontanamente di svolgerne una trattazione esaustiva, ma tenteremo semplicemente di riprendere alcune delle questioni più pertinenti in relazione alla nostra discussione circa l'immaginario erotico cattolico.

bene. Un atto coniugale «reso volutamente infecondo» è, quindi, «intrinsecamente non onesto» (§14).

La reazione al documento fu rilevante sia fuori che dentro la Chiesa cattolica di Roma. Numerose Conferenze episcopali nel mondo rilasciarono delle linee-guida speciali su come recepire il documento. Queste variavano nella forma, ma molte sbagliavano sul piano della coscienza individuale. In conseguenza dell'enciclica, numerosi sacerdoti, religiose e religiosi abbandonarono il ministero attivo. Parecchi osservatori e osservatrici hanno suggerito che probabilmente questa fu la prima volta nella storia che in diverse nazioni la gran parte dei cattolici e delle cattoliche della Chiesa di Roma erano, sia privatamente che pubblicamente, in disaccordo con l'insegnamento ufficiale della Chiesa. In altre parole, l'insegnamento non fu pienamente accettato (o 'accolto' per usare un termine più tecnicamente ecclesiologico) e quindi non venne percepito come vincolante da una grande parte del mondo cattolico. In realtà, nell'opinione di alcune persone, ciò mise quindi in dubbio la validità dell'insegnamento dell'*Humanae vitae* sulla contraccezione come facente parte del magistero ufficiale (tali voci miravano a sottolineare l'importanza del consenso dei fedeli e delle fedeli, in accordo con il risalto assegnato al *sensus fidelium* nello schema del magistero).⁴⁸ Papa Giovanni Paolo II e Joseph Ratzinger (ora Benedetto XVI) avrebbero in seguito sfidato tali percezioni.

Non è esagerato affermare che gli effetti sulla vita della famiglia cattolica furono molto marcati dal momento che molte persone dissentivano, pur sentendosi per questo terribilmente in colpa, mentre tutte le generazioni successive o eliminarono questo senso di colpa o semplicemente lo ignorarono. La società laica si sforzò di dare senso a ciò che dall'esterno si percepiva come un approccio neo-agostiniano alla sessualità e in certi settori, in particolare i *mass media*, la fede cattolica divenne, seppur ingiustamente, sinonimo di complessi e atteggiamenti negativi verso la sessualità. L'immaginario erotico della Chiesa cattolica

⁴⁸ Cfr. J. KERKHOFS, «*Sensus Fidelium*». *Introduction*, in G. MANNION - R. GAIL-LARDEZ - J. KERKHOFS - K. WILSON (edd), *Readings in Church Authority*, Harmondsworth 2003, p. 295. Come afferma Kerkhofs a p. 295: «2.1 figli sono la media necessaria per mantenere costante la popolazione europea. Quindi la stragrande maggioranza, compresi i cattolici romani, utilizza la contraccezione». Si veda anche Ch.E. CURRAN, *Moral Theology at the End of the Century*, p. 24.

romana divenne da un lato oggetto di derisione – col conseguente screditamento dell'insegnamento della Chiesa in altri ambiti per associazione con tale immaginario – e dall'altro di profondo risentimento di gran parte della comunità cattolica. Ciononostante, la sensibilità pastorale riusciva ancora a prevalere tra molti episcopati.

Sembrerebbe così che l'*Humanae vitae* abbia comportato in realtà significative trasformazioni nell'ambito della morale cattolica su molti fronti e ovviamente che i suoi effetti sull'immaginario erotico siano stati particolarmente profondi. Tuttavia i suoi effetti ecclesiologici spaziavano in modo ben più ampio rispetto al solo ambito della sessualità umana e della contraccezione.

8. *Qualcosa è cambiato? L'immaginario erotico ufficiale dopo l'«Humanae vitae»*

Nei decenni che seguirono la sessualità divenne 'il' tema su cui si concentravano il dibattito e gli studi. Questo tema separava il mondo cattolico e separava la stessa Chiesa cattolica dagli atteggiamenti e dalle norme presenti in molte delle società più aperte nelle quali vivevano i cattolici e le cattoliche.

E così, per esempio, nella scia degli effetti dell'*Humanae vitae*, nel 1975 la Congregazione per la Dottrina della fede pubblicò *Persona humana*, la *Dichiarazione sull'etica sessuale*. Bisogna riconoscere che questa fece ben poco per influenzare la crescita della disistima da parte dei laici nei confronti della Chiesa, dal momento che dichiarava il proprio impegno nella riaffermazione di principi morali assoluti, rigidi e immutabili (§ 4) e individuava alcuni «gravi errori e comportamenti aberranti largamente diffusi» (§ 6), compresi i rapporti pre-matrimoniali, gli atti omosessuali, la masturbazione (sebbene l'atteggiamento della Chiesa verso questo aspetto cambiò, in seguito, nelle revisioni del Catechismo del 1998), come pure la 'materia lieve' per quanto riguarda il peccato sessuale.

Il pontificato di Giovanni Paolo II vide la pubblicazione di numerosi documenti riportanti insegnamenti sulla sessualità, sulla famiglia, sul matrimonio e sull'etica.⁴⁹ Con Giovanni Paolo

⁴⁹ In verità alcuni commentatori hanno suggerito che il pensiero iniziale di Karol Wojtyła sulla famiglia influenzò non poco la stesura della *Gaudium et spes* per ciò che

II, sia le interpretazioni più restrittive del magistero (dissenso e disaccordo con le posizioni di Roma che un tempo erano state considerate inammissibili per la teologia cattolica) che il metodo emergente nella teologia morale della 'nuova teoria della legge naturale' (*New Natural Law Theory*) dominarono l'approccio all'etica in generale e alla sessualità in particolare. Entrambe le encicliche *Evangelium vitae* e *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II illustrano questo approccio in maniera esemplare ed entrambe suscitarono un grande dibattito e molte reazioni. Un altro documento che riveste qui un'importanza notevole fu la sua *Esortazione apostolica sulla famiglia*, intitolata *Familiaris consortio*, pubblicata nel 1981, appena tre anni dopo l'inizio del suo pontificato, dopo il sinodo del 1980 dedicato alla famiglia.⁵⁰

Tale documento illustra come Giovanni Paolo II rifiutò di separare le considerazioni sulla famiglia dall'etica sessuale poiché, come affermano Hogan e LeVoir, il Papa si rende conto che le minacce più serie alla famiglia odierna derivano da una «moralità sessuale *revisionista*»,⁵¹ comprese le varie manifestazioni di 'egoismo', quali il divorzio e le nuove nozze, come pure «i rapporti pre-matrimoniali, la poligamia, l'adulterio e la lussuria, l'aborto, la contraccezione e la fecondazione artificiale (bimbi in provetta) e l'omosessualità».⁵² Secondo Michael Place, il documento parla apparentemente con due voci contrastanti, il che sottolinea la

«natura pressoché dicotomica della teologia che si ritrova nell'esortazione. Da un lato il Papa sembra accogliere i temi ed i valori dell'impresa del

riguarda la famiglia, cfr. R.M. HOGAN - J.M. LEVOIR, *The Family and Sexuality*, in Ch.E. CURRAN - R.A. MCCORMICK (edd), *John Paul II and Moral Theology*, New York 1998, p. 157. Altri insegnamenti chiave e scritti di Giovanni Paolo II che qui risultano rilevanti, comprendono: *Redemptor hominis*; *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1995⁴; K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Torino 1979. Per resoconti più critici cfr. R. MODRAS, *Karol Wojtyła the Philosopher*, in G. MANNION (ed), *The Vision of John Paul II. Assessing his Thought and Influence*, Collegeville (MN) 2008, pp. 29-44, in particolare pp. 37-44; S. RAKOCZY, *Mixed Message. John Paul II's Writings on Women*, in G. MANNION (ed), *The Vision of John Paul II*, pp. 159-183.

⁵⁰ Un'ampia gamma di punti di vista su questo documento si ritrova in S.L. SAXTON - P. VOYDANOFF - A.A. ZUKOWSKI (edd), *The Changing Family. Views from Theology and the Social Sciences in the Light of the Apostolic Exhortation «Familiaris consortio»*, Chicago (IL) 1984.

⁵¹ R.M. HOGAN - J.M. LEVOIR, *The Family and Sexuality*, p. 167.

⁵² *Ibidem*, pp. 167, 169-179. Si veda *Familiaris consortio*, § 11. Per Giovanni Paolo II coloro che non sono d'accordo fraintendono la vera natura della libertà o ritengono erroneamente che gli ideali cristiani vadano oltre la piena realizzazione oppure, ancora, desiderano 'ammorbidire' e relativizzare la nozione di legge naturale applicabile a tali ambiti.

dopo-Vaticano II. Ma dall'altra parte quando tali temi o valori vanno ad incidere su questioni più concrete ed applicate alla realtà, il Papa giunge ad una serie di conclusioni notevolmente differenti rispetto a quelle di numerosi teologi». ⁵³

Nella *Familiaris consortio* § 31, come sostiene Place, e come molte altre persone hanno suggerito, vediamo echeggiare il limitato ruolo ecclesiale della teologia contenuto nella *Humani generis* di Pio XII. ⁵⁴ Place nota pure come le implicazioni pratiche del documento sembrano andare in direzione opposta rispetto allo spirito e alle promesse annunciati dal consistente nuovo lavoro fatto dalla teologia morale cattolica negli ultimi decenni, non ultimo la nascita dell'approccio proporzionalista. Si assiste qui a un ritorno di molti dei dibattiti visti nel periodo precedente (e preparatorio) al Concilio Vaticano II – dibattiti che ad un certo momento la Chiesa aveva pensato di essersi lasciata alle spalle una volta per tutte. Place solleva un ulteriore problema per il fatto che il documento in alcune parti (per esempio nel § 11) sembra identificare il matrimonio con la sessualità, dal momento che sostiene che la sessualità si realizza in maniera pienamente 'umana' solo nell'amore coniugale. ⁵⁵ In realtà il documento sembra conservare una concezione primariamente *fisica* della sessualità, ⁵⁶ contraria a tanta parte del pensiero teologico, psicologico e sociologico degli ultimi decenni.

Nel luglio del 1984 Papa Giovanni Paolo II riconfermò il magistero dell'*Humanae vitae* nello stesso periodo in cui il Vaticano stava dando istruzioni contro quei teologi ritenuti responsabili di aver minato col loro 'dissenso' la stessa enciclica. ⁵⁷ Nel 1985, la Congregazione per la Dottrina della Fede condannò come «oggettivamente disordinata» lo stesso orientamento omosessuale, ritenendo che fosse «una tendenza, più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale». ⁵⁸ Le ricadute di tale posizione furono enormi e nel nostro spazio

⁵³ M.D. PLACE, «*Familiaris consortio*». A Review of Its Theology, in Ch.E. CURRAN - R.A. MCCORMICK (edd), *John Paul II and Moral Theology*, p. 204.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 188.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 195.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ Quell'anno Giovanni Paolo II spiegò questa riconferma nei cinque mesi successivi tramite tutta una serie di lezioni e discorsi. Si veda Ch.E. CURRAN, *Loyal Dissent*, pp. 113-114.

⁵⁸ *Lettera ai vescovi sulla cura pastorale delle persone omosessuali*, § 3.

ristretto non siamo assolutamente in grado di rendere giustizia alle implicazioni di questo documento, redatto con così poco tatto. Seguendo gli sviluppi nella scienza della riproduzione, la stessa Congregazione pubblicò nel 1987 la *Donum vitae*, definita *Direttiva sul rispetto della vita umana sin dalla sua origine e sulla dignità della procreazione*. Tutte le pratiche di fecondazione *in vitro* furono dichiarate immorali, persino quelle omologhe e quelle che non richiedevano alcuna distruzione degli embrioni. La procreazione «dovrà essere il frutto e il segno della mutua donazione personale degli sposi, del loro amore e della loro fedeltà» (II, 1) e la fecondazione *in vitro* quindi, pur magari facilitando forme di unione biologica, negava la possibilità di un'unione spirituale tra i genitori, escludendo altresì il pre-requisito fondamentale che la vita dovrebbe essere il risultato dell'espressione dell'amore sponsale nell'atto coniugale.⁵⁹ I teologi e le teologhe che manifestarono apertamente il loro disaccordo con la dottrina sulla sessualità emanata da Roma durante questo pontificato furono richiamati severamente e un certo numero di loro fu bollato come indegno di insegnare ancora la teologia cattolica.⁶⁰

E allora, cosa ci suggeriscono tutte queste nostre considerazioni sul futuro del pensiero etico-teologico su queste questioni aperte nel mondo cattolico e sugli sviluppi e i cambiamenti futuri nell'immaginario erotico della Chiesa?⁶¹

9. *Sviluppi e voci emergenti*

Più in generale, l'*Humanae vitae* segnò un periodo nella Chiesa durante il quale i confini erano tracciati sulla sabbia,

⁵⁹ Sebbene ovviamente esso non fosse di per sé un documento papale, il *Codice di Diritto Canonico* del 1983 sostiene e conferma l'approccio evidenziato dalla dottrina di Giovanni Paolo II sulla famiglia, sul matrimonio e sull'etica sessuale prima ancora della sua pubblicazione ufficiale. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato nel 1994, fornisce un compendio della dottrina su tali temi raccolta da altre fonti che abbiamo già considerato.

⁶⁰ Si veda G. MANNION, «*Defending the Faith*». *The Changing Landscape of Church Teaching Authority and Catholic Theology, 1978-2005*, in G. MANNION (ed), *The Vision of John Paul II*, pp. 78-106; si veda anche Ch.E. CURRAN, *Living Tradition of Catholic Moral Theology*, pp. 41-42, e inoltre, dello stesso autore, *Roman Catholic Sexual Ethics. A Dissenting View*, e *Loyal Dissent*.

⁶¹ Questioni di spazio impediscono, qui, una trattazione degli sviluppi ufficiali durante il pontificato di Benedetto XVI che meritano, giustamente, un articolo a parte.

ancora una volta riguardo alle questioni di ecclesiologia e di moralità come pure riguardo a quelle concernenti la sessualità umana, essendo i temi principali di accese discussioni. Chi preferiva approcci diversi alle questioni pastorali e morali propose differenti modalità di affrontare la questione, che fossero allo stesso tempo più vicine alla sensibilità umana (basandosi sugli sviluppi del personalismo e del proporzionalismo). Ma cominciò a farsi strada, in maniera sempre crescente, un'altra 'nuova' scuola di teologia morale che cercava di riferirsi ad alcuni aspetti della vecchia teoria della legge naturale, anche se con delle peculiarità e un carattere più rigido rispetto alle vecchie tradizioni in questo campo. Bisogna riconoscere che l'approccio rigido e assolutista alle questioni morali era stato incoraggiato dall'avvento della tradizione manualista della teologia morale, ma questa cosiddetta 'nuova teoria della legge naturale' stava in realtà sviluppando la tradizione in una direzione del tutto inconsueta. Le modifiche alla teoria della legge naturale furono proposte parallelamente alla riaffermazione delle norme morali assolute nei lavori di persone come Germain Grisez e John Finnis, per citare due esempi del mondo anglofono.⁶² Charles Curran ritiene che la mancanza di una coscienza storica, un procedimento apertamente «deduttivo» (che costituiscono insieme l'errore del 'classicismo'), assieme ad una «identificazione della realtà umana e morale con gli aspetti fisici e biologici dell'agire umano», e cioè il 'fisicismo', costituiscano i due più grandi errori dell'approccio che ritornava a dare enfasi alla teoria della legge naturale riguardo all'etica sessuale cattolica.⁶³ Ma d'altra parte abbiamo anche visto molte altre studiose e studiosi, come anche pastori, incoraggiare l'impegno e ulteriori progressi per poter superare il 'legalismo'. Così, naturalmente la storia non è stata unidirezionale: mentre ci sono stati numerosi sviluppi negativi nei corsi e ricorsi dell'immaginario erotico cattolico di questo periodo, ci sono stati anche molti progressi. Ma ormai era troppo tardi per tornare indietro, dal momento che un

⁶² Per esempio, studiosi quali T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, analizzano la 'teoria della nuova legge naturale' da un punto di vista particolarmente critico. Studi più conservatori sull'etica sessuale ispirati dall'approccio della Teoria della nuova legge naturale comprendono R. LAWLER - J. BOYLE - W.E. MAY, *Catholic Sexual Ethics. A Summary, Explanation and Defense*, Huntington (IN) 1985; e da una particolare angolazione all'approccio della teoria della virtù, J. GRABOWSKI, *Sex and Virtue. An Introduction to Sexual Ethics*, Washington DC 2003.

⁶³ Ch.E. CURRAN, *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, pp. 42-43.

magistero pan-cristiano più ampio e realmente globale cominciò a svilupparsi a partire dall'ultimo scorcio del XX secolo.

La cura pastorale, le norme e le disposizioni furono modificate in relazione all'interpretazione della vita matrimoniale, alle relazioni umane e in particolare all'espressione sessuale dell'amore. Sebbene l'*Humanae vitae* si opponesse a molti dei cambiamenti per i quali vari approcci nella teologia morale e i Padri più attenti alla pastorale si erano battuti così strenuamente, tanto da proporli al Concilio, e nonostante la successiva adozione della nuova teoria della legge naturale come metodo preferenziale per comunicare l'insegnamento cattolico ufficiale sull'etica, come si può cogliere in numerosi insegnamenti di Giovanni Paolo II e in diversi documenti pubblicati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, è assolutamente innegabile che il Concilio Vaticano II costituì il prisma tramite cui gli approcci cattolici a tali questioni risultarono irreversibilmente mutati.

Nonostante il punto di svolta del 1968, durante tutto il Concilio Vaticano II e il pontificato di Paolo VI, la Chiesa poté assistere a numerosi sviluppi positivi nella tradizione cattolica riguardo alla sessualità, alle relazioni umane e alla famiglia. Salzmann e Lawler attestano che persino l'antropologia sessuale della Congregazione per la Dottrina della Fede «si è sviluppata negli anni recenti, instaurando un dialogo con la comunità scientifica».⁶⁴

Su questo punto Charles Curran sarebbe certamente d'accordo e quindi si intravedono già numerosi modi in cui il suo precedente giudizio circa il Concilio Vaticano II – che aveva lasciato 'intatta' l'etica sessuale – potrebbe essere rivisitato. Il Vaticano II si era proposto, infatti, di promuovere un'apertura della Chiesa al mondo esterno, e molte persone avevano prese per buone queste intenzioni, mentre i teologi e le teologhe, i pastori, le religiose e i religiosi apprendevano molto dal mondo che li circondava, da altre discipline quali le scienze sociali, la psicologia, la filosofia, le scienze naturali e così via.

All'interno delle stesse specifiche sotto-discipline della teologia morale e pastorale, tutti questi sviluppi ebbero a loro volta un'influenza su come la sessualità veniva intesa ed ebbero un riflesso riguardo alle questioni morali e alla crescita umana. Ci sono stati numerosi teologi e teologhe che negli ultimi anni

⁶⁴ J. CLAGUE - B. HOOSE (edd), *Moral Theology for the 21st Century*, pp. 127-128.

si sono occupati dei temi della famiglia, del matrimonio e delle questioni collegate alla sessualità umana con una visione più rivolta al futuro, consapevoli dei progressi teologici, sociologici e relativi al contesto del nostro tempo, pur cercando tuttavia di rimanere fedeli alle loro radici ecclesiali.

In realtà gli sviluppi nella teologia politica come in quella della liberazione, in quella femminista come in quella *womanist*, in quella *mujerista* come in quella *queer* come pure nella *black theology*, hanno tutti avuto un profondo effetto sul pensiero teologico circa la sessualità, le relazioni, la famiglia e le questioni ad esse collegate. Varie teologie legate al contesto hanno naturalmente influenzato il dibattito. Dopotutto, la riflessione teologica su questi argomenti sarà notevolmente differente, per esempio in varie parti dell'Africa, in senso intra-continentale, per non menzionare le prospettive europee e nord-americane, le quali risentono marcatamente, in se stesse, dell'influenza di differenti esperienze e tradizioni.

Le indagini di Lisa Sowle Cahill circa il lavoro che si sta attualmente facendo in questo campo, aiutano a dimostrare le peculiari modalità con le quali la nuova generazione sta contribuendo a dare forma a un pensiero etico-teologico sulla famiglia del XXI secolo.⁶⁵ Lei suggerisce che molte 'conquiste' liberali ed egalarie sono oggi date per scontate. E pure lo sono i fondamentali cambiamenti negli atteggiamenti sociali e legislativi riguardanti, per esempio, i diritti delle donne e l'orientamento omosessuale. Per di più, la 'rivoluzione sessuale' e i suoi benefici, le esagerazioni fuorvianti e le concomitanti impreviste conseguenze negative e le delusioni sono allo stesso modo, per le teologhe e i teologi di oggi, fatti della vita di tutti i giorni. La sessualità umana non è qualcosa da sopprimere e nemmeno il migliore degli aspetti della personalità e delle relazioni umane. Molti di questi studiosi e studiose operano, invece, per tracciare uno scenario di un'intera gamma di nuovi dilemmi e sono stati in grado di pensare 'fuori dal comune' riguardo a numerosi 'dogmi' che stanno al cuore della Chiesa e della morale cattolica e del

⁶⁵ Come esempio, si vedano i seguenti lavori di L. SOWLE CAHILL: *Between the Sexes; Catholic Sexual Ethics and the Dignity of the Person. A Double Message*, in «Theological Studies», 50 (1989), pp. 120-150; *Family. A Christian Social Perspective*, Minneapolis (MN) 2000; *Notes on Moral Theology. Marriage: Developments in Catholic Theology and Ethics*, in «Theological Studies», 64 (2003), p. 64.

pensiero sacramentale su questi temi.⁶⁶ I seguenti temi chiave rimangono costantemente argomenti di contesa all'interno della Chiesa cattolica: la contraccezione e la fecondazione artificiale, la sterilizzazione, l'omosessualità, il divorzio e le seconde nozze, l'HIV/Aids, il matrimonio e la famiglia.⁶⁷

10. *È accaduto qualcosa all'immaginario erotico cattolico negli anni Sessanta? E se sì, cosa?*

Probabilmente la trasformazione più significativa durante il periodo che stiamo qui considerando fu nelle basi metodologiche, nel linguaggio e nello stile utilizzati successivamente con i quali sia l'insegnamento della Chiesa che molta letteratura teologica trattarono la sessualità, il matrimonio e la famiglia: linguaggio che per gran parte era diventato più positivo, celebrativo e più apertamente radicato nella teologia, in maniera opposta a quel linguaggio che era stato in principio tipicamente giuridico e restrittivo. Tuttavia abbiamo anche visto come alcuni studi rilevano che a partire dagli ultimi anni del periodo considerato, come per tanti ambiti della dottrina della Chiesa, è emerso un carattere ambivalente e un linguaggio molto dottrinale, con dichiarazioni di natura giuridica e restrittiva che accompagnavano di pari passo gli insegnamenti più positivi, più rivolti alla persona e carichi di aspettative teologiche e pastorali. I nuovi sviluppi negli approcci teologici sono emersi dalla fine sia della corrente tradizionalista-conservatrice che di quella progressista-costruttiva-liberale.

In un certo senso e fino a un certo punto Curran aveva ragione, ma spero che si sia potuto apprezzare anche come il Concilio Vaticano II ebbe un profondo effetto sull'immaginario erotico cattolico sia in senso positivo che negativo. Curran stesso ha contribuito maggiormente a dare un senso all'immaginario erotico cattolico della Chiesa di Roma e lo ha fatto in maniera coerente, sincera e costruttiva e per averlo fatto egli ha già pagato un prezzo molto alto per mano di un magistero 'ufficiale' restrittivo e autoreferenziale e di coloro i quali assecondano la pretesa di infallibilità che spesso è ad esso associata. Lo stesso Curran,

⁶⁶ Cfr. L. SOWLE CAHILL, *Notes on Moral Theology. Marriage*, p. 80.

⁶⁷ Cfr. Ch.E. CURRAN, *Catholic Moral Theology in the United States*, cap. 8.

poi, ha suggerito che bisogna guardare il quadro più ampio e più duraturo:

«Una metodologia che abbia una più profonda consapevolezza storica dedica maggiore rilievo al particolare, al contingente e a ciò che cambia, senza per questo accettare l'esistenzialismo assoluto o il relativismo. La coscienza storica utilizza generalmente una metodologia prevalentemente induttiva e non rivendica il raggiungimento della certezza assoluta degli approcci tipicamente deduttivi. La coscienza storica è più corrispondente alla realtà dello sviluppo e dell'evoluzione delle norme sessuali nel tempo di quanto non lo sia l'approccio del classicismo». ⁶⁸

A queste parole il presente saggio ha cercato di aggiungere l'importanza di un'ermeneutica coniugata in modo critico assieme a un approccio genealogico nel metodo. Curran ha quindi contribuito a porre le fondamenta di un approccio genealogico più costruttivo ed egli, con tutte le persone che hanno trattato l'immaginario erotico cattolico in maniera aperta e attenta alla persona, ha dato una mano a garantire che non fosse necessario che i cattolici e le cattoliche venissero imbrigliati nel recupero di versioni più ridicolizzanti dell'immaginario erotico mediante una nuova e più rigida disposizione del magistero.

Curran potrebbe quindi rivedere o modificare le sue considerazioni circa il rapporto tra il Concilio Vaticano II e l'etica sessuale.⁶⁹ Come abbiamo visto, Curran sembra sostenere in diversi punti che l'*Humanae vitae* e gli eventi ad essa connessi supportano la sua tesi che il Concilio Vaticano II abbia lasciato 'intatta' l'etica sessuale cattolica: per esempio, visto che Paolo VI non permise al Concilio di affrontare la questione della contraccezione artificiale, il Concilio non avrebbe avuto alcun effetto sulla dottrina cattolica in tale ambito. Personalmente penso che un tale approccio ponga la questione in maniera errata. In primo luogo si è notato come i Padri conciliari fossero profondamente consci delle sfide poste in tutto il mondo in questo campo e come realmente essi ne discussero, nonostante il veto papale. In secondo luogo, la trasformazione che il Concilio contribuì a portare al cuore della Chiesa in generale (più apertura, dialogo, partecipazione alla vita del mondo, incoraggiando un atteggiamento

⁶⁸ Ch.E. CURRAN, *The Living Tradition of Catholic Moral Theology*, p. 42.

⁶⁹ Il suo metodo, quindi, e le memorie dello stesso Ch.E. CURRAN, *Loyal Dissent*, danno ulteriore supporto alla visione interpretativa dell'impatto del Concilio sull'etica sessuale cattolica.

mento di corresponsabilità, appoggiando nuove linee e modalità di indagine teologica e così via) ebbe un sicuro impatto su come i cattolici e le cattoliche percepivano la sessualità (come pure lo ebbero gli sviluppi sociali e culturali più ampi che, a loro volta, influirono sul Concilio). Credo che il timore di alcune persone che il ritmo e la natura del cambiamento della Chiesa fosse troppo rapido si sarebbe manifestato in maniera particolarmente diretta nel 1968 – ne sono un esempio gli eventi legati all'*Humanae vitae*. Gran parte della Chiesa cattolica si aspettava un profondo cambiamento nell'immaginario erotico della Chiesa in seguito al Vaticano II – alcune persone lo desideravano fortemente, altre lo ritenevano il volere di Dio e un segno dei tempi, altre ancora ne avevano timore, provando un misto di paura e disgusto.

Il Concilio Vaticano II, quindi, influenzò l'immaginario erotico cattolico in maniera molto considerevole ed è per questo che ebbero luogo gli avvenimenti del 1968 e le successive lotte e dispute sull'etica sessuale nella Chiesa cattolica. Pur tralasciando il fatto che alcuni teologi e teologhe cattoliche non erano ancora nate ai tempi del Concilio Vaticano II, risulta utile ricordare l'affermazione di Lisa Sowle Cahill:

«Il fatto è che molti dei teologi e delle teologhe che attualmente scrivono della morale sessuale cattolica ricordano il Concilio Vaticano II come un'esperienza formativa nella loro visione morale, religiosa e teologica. Tendiamo a reagire ai dibattiti contemporanei sul sesso sulla base di schemi mentali, emozionali e morali formati a quel tempo. Spesso descriviamo le questioni importanti perlopiù in riferimento all'*Humanae vitae* e alle sue ripercussioni più o meno immediate. Di questi effetti si risente, certamente, ancora oggi, soprattutto nei dibattiti interni alla Chiesa sull'ortodossia nella teologia morale».⁷⁰

La stessa Sowle Cahill mette in dubbio le affermazioni di Curran che il Concilio Vaticano II non cambiò affatto l'etica sessuale cattolica. Sowle Cahill crede che qui Curran abbia fallito nel «riconoscere l'impatto che le nuove correnti di pensiero hanno avuto sulla dottrina cattolica del XX secolo».⁷¹ Lei sostiene che l'opinione di Curran sul Vaticano II si possa applicare solo in relazione alla contraccezione:

⁷⁰ L. SOWLE CAHILL, *Sexuality. Personal, Communal, Responsible*, in J.A. SELLING (ed), *Embracing Sexuality*, p. 168.

⁷¹ L. SOWLE CAHILL, *Sexual Ethics*, in J.J. WALTER - T.E. O'CONNELL - Th.A. SHANNON (edd), *A Call to Fidelity. On the Moral Theology of Charles E. Curran*, Washington DC 2002, p. 121.

«Se si considera un'interpretazione più ampia del significato della sessualità e del matrimonio, accompagnata dalla comprensione che i cambiamenti su questo piano così basilare alla fine hanno certamente delle ripercussioni sul livello più pratico e specifico del comportamento e delle norme, si può vedere come in realtà durante il Concilio Vaticano II ci furono dei cambiamenti significativi».⁷²

Credo che involontariamente le iniziali osservazioni di Curran diano sostegno a quelle posizioni più conservatrici all'interno della Chiesa degli ultimi tempi che cercano di rappresentare il Concilio Vaticano II non come una rivoluzione, bensì piuttosto solamente come un periodo di chiarimento e di consolidamento nella Chiesa – non cambiamento, ma solo continuità. E in pochi ambiti esse cercano di dare una descrizione della dottrina – così somigliante a un abito scucito – come nell'ambito che riguarda l'etica sessuale. Qui si è cercato di mostrare come in realtà il Concilio Vaticano II abbia contribuito a trasformare l'immaginario erotico cattolico – se non la sostanza prevalente della dottrina ufficiale della Chiesa riguardo all'etica sessuale – in maniera profonda e radicale. La terra fu smossa, per così dire, il terreno fu arato. Il fatto che in seguito il Concilio sembrasse aver lasciato 'inalterata' l'etica sessuale fu il risultato di ciò che avvenne dal 1968 in poi e non, tutto sommato, colpa degli stessi Padri conciliari.

Infatti, senza il Concilio Vaticano II, oggi non avremmo quelle espressioni positive e costruttive presenti nell'etica sessuale cattolica. Si devono applicare i principi della contestualità e dell'ermeneutica per dare significato all'immaginario erotico cattolico, alla dottrina come pure all'etica, proprio come il contesto e le circostanze vanno tenute in considerazione quando si valuta la moralità di una data situazione o di una data azione.⁷³ Il Vaticano II preparò la strada per la risposta agli avvenimenti del 1968 di tante e tanti fedeli, che d'istinto sembravano essere diventati consapevoli riguardo all'immaginario erotico cattolico, all'interpretazione 'ufficiale' e alle norme stabilite in relazione ad esso.

⁷² *Ibidem*. Sowle Cahill sostiene che gran parte dell'attenzione si sposta dalla proibizione della contraccezione su «le finalità del sesso e del matrimonio e l'implicito primato dell'amore». Tale cambiamento verso una visione che sottolinea «il reciproco amore come l'essenza del matrimonio e della moralità sessuale» preparò la strada per tante delle critiche femministe sull'ineguaglianza nelle relazioni coniugali.

⁷³ Si veda T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, pp. 46-47.

11. *L'immaginario erotico cattolico nel futuro: proposte per un'integrazione del pensiero sociale, pastorale e dottrinale*

Le nostre considerazioni hanno evidenziato ulteriormente come la dottrina della Chiesa sulla sessualità, sulle questioni familiari, sul matrimonio, sulle relazioni e sul controllo delle nascite abbia un estremo bisogno di maggiore attenzione agli aspetti contestuali e alle situazioni della vita reale. Bisogna tener conto dei dibattiti morali più ampi, e non semplicemente delle riconferme dell'insegnamento pontificio tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, così come compresero numerosi Padri al Concilio Vaticano II nei loro contributi ai dibattiti sulla *Gaudium et spes*. La loro speranza e la loro sollecitudine pastorale ebbero quindi il sopravvento. Ma in secondo luogo la dottrina della Chiesa su tutti questi argomenti richiede allo stesso tempo una continua valutazione e un continuo rinnovamento in forma 'collegiale'.

Nel 1968, il cardinal Suenens dichiarò che la più grande eredità del Concilio fu la consapevolezza della necessità della corresponsabilità nella Chiesa. Fu durante il periodo conciliare e post-conciliare che venne riconosciuta l'autorità dell'esperienza accanto agli scritti, alla tradizione e alla ragione, esperienza portatrice di suggerimenti e norme per gli studi teologici, come pure per le formulazioni dottrinali. L'esperienza sessuale umana deve essere ovviamente compresa in questa equazione – ma troppo spesso nella Chiesa alcune voci ne parlano come se essa dovesse essere esclusa e tali voci non sono semplicemente quelle che presumibilmente non hanno mai fatto esperienza dell'amore sessuale all'interno di una relazione riconosciuta apertamente. Perciò negli ultimi decenni la corresponsabilità riconosciuta dal Concilio è stata sempre più respinta e ostacolata. Il 1968 segna quindi il momento della svolta – i cattolici e le cattoliche dimenticarono la paura dell'inferno, perché alcune persone all'interno della Chiesa erano troppo desiderose di attuare il diritto della Chiesa di controllare tale paura. Non si può ottenere alcun bene tramite tali atti autoritari, che ricordano le preoccupanti memorie del clima negativo del 1968. Spero che la Chiesa possa un giorno, e presto, riconquistare non lo spirito dell'invasione sovietica di Praga, ma piuttosto quello 'dell'estate dell'amore'.

Abbiamo considerato numerosi sviluppi positivi, ma anche molti altri, i quali sono motivo di preoccupazione. Naturalmente

il problema delle tensioni, delle ambiguità e dei paradossi nella dottrina della Chiesa e nel pensiero teologico sulla sessualità è il risultato di una questione più generale, ovvero quella che riguarda i contrasti, le disparità metodologiche e persino le dicotomie che un numero crescente di studiosi e studiose ha individuato tra l'etica sociale cattolica e l'etica sessuale cattolica.⁷⁴ Qui io aggiungerei che tale differenza può essere fatta risalire a una disparità ancora più ampia tra 'immaginari' cattolici: quello sociale e quello erotico. Così la metodologia induttiva prevalente negli ultimi decenni nell'etica sociale cattolica, più progressista e dotata di maggiore coscienza storica – che porta a un approccio personale e più provvisorio nell'ambito della dottrina sociale, è in contrasto con l'atteggiamento mentale 'classicista' e con la metodologia deduttiva, tendenti verso verità morali assolute e certezze immutabili, assieme a quel 'fisicismo' che prevale in gran parte dell'etica sessuale cattolica ufficiale. È sufficiente qui dire che queste tensioni (sebbene ci sia chi mette in dubbio la loro esistenza, preferendo invece vedere un legame più organico tra i differenti filoni del pensiero morale cattolico) dominano molta della letteratura degli anni recenti. Si tratta di dibattiti che continueranno ancora in futuro.⁷⁵

E qui sembrerebbe che la strada futura più promettente debba cominciare dagli ambiti sui quali molti cattolici e molte cattoliche concorderebbero, ovvero gli aspetti sociali della dottrina cattolica. L'esame delle fonti bibliche e della Chiesa degli inizi, oltre che dei testi ecclesiali della dottrina cattolica e della teologia succes-

⁷⁴ Lo stesso Charles E. Curran è naturalmente il principale fautore di tale analisi. Si vedano, per esempio, i vari saggi sui cambiamenti che ebbero luogo nell'etica sociale cattolica nel suo *Directions in Catholic Social Ethics*, Notre Dame (IN) 1985, in particolare i capp. 1, 2 e 4; Ch.E. CURRAN, *Catholic Social and Sexual Teaching. A Methodological Comparison*, in «Theology Today», 44 (1988), pp. 425-440; Ch.E. CURRAN, *Living Tradition of Catholic Moral Theology*, pp. 27-57. Si veda anche M.A. FARLEY, *Just Love*; T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, in particolare pp. 124-161; T. BEATTIE, *From Rosaries to Rights. Towards an Integrated Catholicism*, in J. CLAGUE - B. HOOSE (edd), *Moral Theology for the 21st Century*, pp. 223-234.

⁷⁵ Molti studiosi cattolici hanno già offerto contributi istruttivi che alimentano i dibattiti attorno all'immaginario erotico cattolico. Salzmann e Lawler, per esempio, qui colgono bene la sfida nel loro tentativo di contribuire a dar forma ed espressione a un «cambiamento da norme prevalentemente incentrate sull'agire a norme formali, olistiche, basate sulla relazione», nonostante il fatto che, ovviamente, queste ultime forniscano molte meno certezze e pongano continuamente delle sfide in relazione al diverso contesto e alle differenti realtà relazionali (T.A. SALZMAN - M.G. LAWLER, *The Sexual Person*, pp. 160-161).

sive, sembra essere il *modus operandi* per la Chiesa per arrivare a molti dei suoi insegnamenti più illuminati, teologicamente ispirati e umanamente liberanti in questi ambiti. La disciplina dell'etica delle virtù offre a questo punto una grande *chance* per riorganizzare tale pensiero in modo tale che le questioni pastorali possano essere meglio unite al pensiero morale ed ecclesiologico.

E un tale approccio potrebbe scoprire che numerose delle questioni più controverse legate alle relazioni umane e all'etica sessuale finirebbero nelle note a piè pagina della ricerca teologico-morale, o almeno avrebbe a disposizione modelli e principi di analisi per arrivare a delle soluzioni per tali problemi. In altre parole, ad esempio, se si sono già studiati i vari aspetti della giustizia sociale nel mondo e gli imperativi che essa pone a tutte le comunità umane, come pure ai singoli individui, se in maniera abbastanza naturale si applicano tale idee all'ambito ecclesiologico – vale a dire, come ci suggerisce il Nuovo Testamento con forza, che i nostri principi di amore devono essere testimoniati prima e principalmente all'interno della Chiesa – allora qualsiasi pratica religiosa o qualunque visione dottrinale che andassero in direzione opposta a tali fondamentali principi sociali cristiani, o che contraddicessero le più profonde basi teologiche di quella comunione che Dio invita tutti gli esseri umani a condividere, andrebbero ovviamente riviste, riesaminate e/o confinate nel passato.

Cittadinanza sessuale e violenza religiosa nello Stato nazionale laico

di *Ludger Viefhues-Bailey*

In questo saggio userò la nozione di 'cittadinanza sessuale' per ridiscutere la rigida contrapposizione concettuale tra Stato e violenza religiosa nell'ambito degli Stati nazionali laici. Per Juergensmeyer il discorso religioso è un'invenzione tipicamente moderna; nonostante ciò, egli contrappone la violenza di matrice religiosa a quella dello Stato laico.¹ Al contrario, qui si vuole affermare che le stesse pratiche moderne che stanno alla base del fenomeno religioso non sono altro che il risultato del potere dello Stato-nazione laico, oltre che uno dei suoi privilegiati mezzi di esercizio. In altre parole, negli Stati moderni la religione è senza dubbio elemento essenziale nelle dinamiche della violenza istituzionalizzata dello Stato. Il ruolo di una religione 'statuale' risulta evidente se si considera il tema della cittadinanza sessuale: in gioco vi è la domanda su chi dobbiamo essere a livello di corporeità (cioè come corpi sessuati) per poter partecipare pienamente al moderno Stato deliberativo. Per coloro che desiderassero un'introduzione al tema, premetto una sintesi degli assunti fondamentali della teoria politica che sta alla base di questo saggio.

1. *Presupposti di una teoria politica*

La giustizia politica nello Stato liberale, cioè la richiesta di trattare i cittadini e le cittadine dello stesso Stato in modo uguale, implica un problema di fondo: come si può stabilire chi sia realmente un cittadino o una cittadina? Tale problema

Traduzione di *Giovanni Pernigotto*.

¹ M. JUERGENSMEYER, *Global rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, Berkeley (CA) 2008.

non si risolve sul piano burocratico: qui si tratta di una questione più profonda, non esauribile attraverso il possesso di una documentazione regolare. Non si è cittadini o cittadine solo in quanto possessori di un passaporto o di una carta di identità di un certo Stato. In realtà, piuttosto, le legislazioni che regolano la cittadinanza sono notoriamente legate al particolare carattere nazionale in questione.² Inoltre, l'identità culturale e di classe incidono sulle modalità mediante le quali coloro che risiedono in un dato Stato partecipano alla vita civile e politica di quella stessa organizzazione statale.³

Il problema va a toccare due filoni, tra loro concorrenti e però interconnessi, della teoria politica liberale: l'idea illuminista dell'uguaglianza civile da una parte e, dall'altra, l'idealizzazione romantica dell'omogeneità culturale, che si esprime nella forma dell'identità nazionale. Questo intreccio di idee conduce a un particolare sillogismo finalizzato a stabilire la portata dell'uguaglianza civile: dal momento che noi siamo tutti cittadini e cittadine dello stesso Stato, possiamo legittimamente aspettarci un trattamento uguale di fronte alla legge; e siamo cittadini e cittadine dello stesso Stato perché condividiamo i medesimi tratti culturali e nazionali.

Jacques Derrida nel suo *Politiche dell'amicizia* analizza tale tensione, considerandola un'aporia fondamentale, posta proprio al cuore delle democrazie liberali: tra coloro che sono da trattare in modo amichevole devo operare una scelta. Occorre scegliere alcuni amici e amiche, e non altre. Dato che l'amicizia, secondo Derrida, è basata in ogni caso sull'idea di uguaglianza, la scelta stessa risulterà volubile. Tutti potrebbero essere amiche e amici miei, e allora perché dovrei scegliere questi e non altri? Derrida sostiene che parlare di 'fratellanza' maschera il carattere volubile

² S. BRANDI, *Unveiling the Ideological Construction of the 2004 Irish Citizenship Referendum. A Critical Discourse Analytical Approach*, in «Translocations», 2 (2007), 1, pp. 26-47. N.F. COTT, *Public Vows. A History of Marriage and the Nation*, Cambridge (MA) 2000.

³ J. SCHNEIDER, *Deutsch sein. Das Eigene, das Fremde und die Vergangenheit im Selbstbild des vereinten Deutschland*, Frankfurt a.M. 2001; D. FORSYTHE, *German Identity and the Problem of History*, in E. TONKIN - M. CHAPMAN - M. McDONALD (edd), *History and Ethnicity*, London 1989, pp. 137-156; P. VAN DER VEER, *The Moral State. Religion, Nation, and Empire in Victorian Britain and British India*, in P. VAN DER VEER - H. LEHMANN (edd), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton (NJ) 1999, pp. 15-43; V. DAS, *The Figure of the Abducted Woman. The Citizen as Sexed*, in H. DE VRIES - L.E. SULLIVAN (edd), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York 2006, pp. 427-443.

e incostante implicito nella selettività tipica dell'amicizia. Gli amici e le amiche che scelgo diventano miei fratelli e sorelle. «La democrazia ... si è raramente determinata al di fuori della confraternita e della confraternità».⁴ Egli poi aggiunge più avanti che

«da Platone a Montaigne, da Aristotele a Kant, da Cicerone a Hegel, i 'grandi discorsi filosofici e canonici' sull'amicizia hanno esplicitamente legato l'amico-fratello alla virtù e alla giustizia, alla ragione morale e alla ragione politica».⁵

Però, poiché questo linguaggio di fratellanza rende 'naturale' il legame di amicizia, tale retorica minimizza e sottovaluta il problema della scelta e così della responsabilità. La decisione di trattare amichevolmente alcune persone e non altre viene giustificata a posteriori da un presunto legame e da un'immaginazione che si rifanno al modello familiare (l'essere fratelli e sorelle), a motivo di un'origine e di una discendenza condivise (i comuni antenati). Oltre a negare la responsabilità, tramite la 'naturalizzazione' dei legami di amicizia, la retorica della 'fratellanza', quindi, tocca il tema dell'esclusione e del particolarismo. Come scrive Alex Thomson in *Deconstruction and Democracy*,

«la democrazia porta in sé una forza attrattiva universale – l'uguaglianza per tutti – ma anche dei limiti necessari che condizionano e governano tale forza. Questi si formano nuovamente attorno alla questione della fratellanza, cioè al processo di 'naturalizzazione' della decisione che limiterebbe la democrazia e l'uguaglianza ai membri di uno Stato, ai confini territoriali o a un determinato popolo, fondandosi sulla base di un'identificazione spirituale o ideale che non ha bisogno, sebbene ciò possa sempre accadere, di esprimersi nei modi di un particolarismo violento, o in una violenta ideologia di nazione, sangue o suolo».⁶

In breve: da un punto di vista storico e sistematico si può dire che l'ideale dell'uguaglianza civile presuppone che tutta la cittadinanza si riconosca reciprocamente come appartenente alla stessa *polis*. I riferimenti a un'identità o cultura condivise mirano ad assicurare tale mutuo riconoscimento e la particolare portata della cittadinanza.

⁴ J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, trad. it., Milano 1995, p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 325.

⁶ A. THOMSON, *Deconstruction and Democracy. Derrida's Politics of Friendship*, London 2005, p. 8.

Fondamentalmente, comunque, i discorsi che governano gli ideali di una cultura condivisa o di un'identità nazionale sono profondamente legati al genere. La nazione viene concepita come la casa paterna, in cui il potere politico legittimo deriva dal capofamiglia, il patriarca,⁷ oppure viene presentata simbolicamente come una madre che nutre la sua prole, da difendere contro nemici, nemiche e aggressioni (anche sul piano sessuale).⁸ Inoltre, i cittadini e le cittadine di una democrazia partecipativa non solo devono agire come sovrani e legislatori, ma devono pure rappresentare e incarnare la nazione e il suo ideale. Come si è visto, quindi, per partecipare pienamente alla nazione siamo chiamati e chiamate, come suoi cittadini e cittadine, a essere degli autentici Americani, o delle vere Tedesche, e via di seguito. Ciò implica che tale incarnazione-rappresentazione sia intrinsecamente e storicamente legata al genere: le donne devono incarnare virtù della nazione differenti rispetto agli uomini. Come esempio Nancy Cott ricorda che la prima generazione di scrittori politici americani elogiò le virtù delle donne americane, viste come un baluardo contro la tirannia. Mentre gli uomini governavano e legiferavano nel campo esterno, quello dell'azione politica, le donne avevano il compito di difendere l'identità spirituale e culturale della nuova nazione.⁹

Come si vedrà tramite un rapido sguardo alla situazione post-coloniale indiana, tale divisione dei compiti tra i diversi generi nella definizione della cultura nazionale non è una particolarità solo americana. E, come si vedrà in seguito, la religione gioca un ruolo importante nei processi di formazione di tale identità nazionale, segnata dall'ideale e dal genere. Questi argomenti vanno affrontati con cautela. La religione stessa, va ricordato, non è affatto una categoria astorica o apolitica.

⁷ G.L. MOSSE, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York 1985.

⁸ F. ROUQUET - F. VIRGILI - D. VOLDMAN (edd), *Amours, Guerres et Sexualité 1945-1945*, Paris 2007.

⁹ N.F. COTT, *Public Vows*.

2. *'De-naturalizzare' la religione e la prassi della formazione di una religione*

Ciò che oggi consideriamo i costumi, gli ideali e i simboli religiosi gioca un ruolo essenziale per la creazione dei caratteri specifici di una cultura nazionale condivisa. Fondamentalmente, comunque, questi elementi, che esistono sul piano storico e a livello locale, vengono essi stessi riconfigurati nel processo di costruzione delle specifiche identità nazionali. Partha Chatterjee descrive bene questa dinamica in riferimento all'emergere dell'identità nazionale indiana. Egli nota che prima dell'aperta lotta politica per lo stabilirsi di uno Stato sovrano, è possibile individuare tutto un movimento che iniziò a immaginare un'identità culturale indiana condivisa:

«Il nazionalismo anticoloniale si crea un proprio ambito di sovranità all'interno della società coloniale, e questo molto prima dell'inizio della vera e propria battaglia politica contro il potere imperiale. Ciò avviene tramite la netta separazione del mondo delle istituzioni sociali in due ambiti: quello materiale e quello spirituale».¹⁰

La supremazia dei colonizzatori britannici veniva accettata per l'ambito della realtà materiale, che includeva l'economia, il diritto, le scienze, la tecnologia, la diplomazia. Ma nella sfera spirituale, quella che riguarda la scuola, la lingua e l'ambito familiare, venivano a formarsi i caratteri essenziali dell'autentica identità bengalese. E questa sfera 'spirituale' venne ritenuta lo spazio dove la vera superiorità della cultura bengalese si faceva via via più evidente. Nascono e si sviluppano così una lingua bengalese unificata, il senso di una storia condivisa secondo i modelli storiografici europei, e una nuova organizzazione dei ruoli maschili e femminili all'interno del contesto familiare.

Due aspetti della riflessione di Chatterjee sono particolarmente interessanti per la nostra tematica. Innanzitutto, vediamo una svolta nel modo di considerare la storia del Bengala, con uno sguardo nuovo su quello che era ritenuto essere il periodo classico della storia indiana e hindu. Queste nuove e specifiche narrazioni bengalesi ripetono all'infinito la storia del glorioso

¹⁰ P. CHATTERJEE, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton (NJ) 1993, p. 6.

passato hindu, il declino dell'India sotto la dominazione musulmana, e la prospettiva di una restaurazione della nazione, a livello culturale e politico. A questa visione davano il loro supporto «tutti i pregiudizi sull'Islam provenienti dall'Illuminismo europeo [come la] figura stereotipata 'del Musulmano' dotata di una 'tipologia nazionale': il Musulmano come fanatico, bigotto, guerrafondaio, dissoluto e crudele».¹¹

Al contrario, la nascente nazione indiana era immaginata come capace di realizzare le promesse della cultura hindu classica. Molti movimenti di rinnovamento religioso, come il movimento socio-riformista Brahmo, si collegavano bene con questa attenzione a quello che il ceto medio emergente riteneva essere l'induismo classico.¹² Questi riformatori si presentavano come capaci di rianimare le verità autentiche della religione indiana, venuta meno ai tempi della decadenza politica e religiosa. In sintesi: un movimento di risveglio religioso si impegna nel recupero di un particolare passato (sotto l'influsso delle forme culturali europee e dell'oppressione politica) andando così a promuovere un'identità politica.

In secondo luogo, le donne erano viste come le principali titolari della spiritualità hindu classica, rappresentando così le virtù della nazione; la perdita di tali virtù era grandemente temuta: «Le donne ... non devono perdere le loro virtù, essenzialmente spirituali; in altre parole, devono evitare di assumere uno stile sostanzialmente occidentale».¹³ La separazione dei ruoli sociali richiedeva alle donne di essere diverse dagli uomini, specialmente nell'ambito familiare. Inoltre, era importante che la nuova donna bengalese si discostasse sia dal modello di donna occidentale, sia da un paradigma femminile «grossolano, sessualmente discutibile, rozzo, tipico delle donne dei ceti inferiori».¹⁴ Dal momento che i rappresentanti della nuova identità nazionale bengalese-hindu erano membri della nascente borghesia, le donne del ceto medio dovevano mostrare nel vestire, nelle abitudini alimentari e nei rapporti sociali la superiorità della cultura bengalese. Troviamo, forse non così sorprendentemente, che le donne erano sollecitate ad attenersi ai valori tipici della media borghesia, come la

¹¹ *Ibidem*, p. 104.

¹² *Ibidem*, p. 145.

¹³ *Ibidem*, p. 126.

¹⁴ *Ibidem*.

parsimonia, la disciplina, l'autocontrollo, valori che chiaramente esprimevano il modello di vita socialmente accettabile secondo i parametri dell'epoca e della cultura vittoriana. L'edificazione di questa India ideale richiedeva, però, che le donne si sottomettessero a una sorta di 'idealizzazione religiosa'. Sorvolando sulle vere differenze, riguardanti il potere, esistenti tra uomini e donne, si scopre un'ideologia che richiede

«di lusingare le donne come dee o come madri. Sia che la sua origine si trovi nelle religioni classiche indiane o nelle pratiche religiose medievali, la forma ideologica in cui conosciamo il concetto di 'donna indiana' nella letteratura e nelle arti moderne dell'India attuale è interamente e senza dubbio il prodotto dello sviluppo della dominante cultura medio-borghese, coeva al periodo del nazionalismo. Essa, con tutta la sua forza di ispirazione mitica, si poneva a servizio di ciò che doveva in ogni caso divenire una caratteristica dominante della nuova femminilità: la donna doveva essere un segno per la 'nazione', coltivando alcune qualità spirituali come abnegazione, benevolenza, devozione, religiosità, e così via ... In realtà, l'immagine di donna come dea o madre serviva a eliminare le tracce della sua sessualità oltre i confini delle mura domestiche».¹⁵

Tali costruzioni della donna indiana segnalano le contraddizioni del tentativo di progettare nuove identità sessuali, religiose e politiche a partire da fonti e prassi tipiche della tradizione. Ci sembra di dover dare ragione a Karl Marx, quando scriveva che

«proprio quando le persone sembrano impegnate a rivoluzionare se stesse e le cose [*sich und Dinge umzuwälzen*], creando qualcosa di assolutamente nuovo ... esse ansiosamente evocano gli spiriti del passato al loro servizio e ne prendono in prestito nomi, slogan di battaglia e prassi per rappresentare la nuova scena della storia del mondo con un travestimento in verità tradizionale e con un linguaggio di seconda mano».¹⁶

Eppure, i simboli, i riti e il linguaggio del passato non sono solo dei costumi religiosi con cui travestire le innovazioni politiche. Piuttosto, negli esempi descritti da Chatterjee si possono scorgere momenti di «auto-espressione coloniale», come possiamo apprendere dall'analisi, fatta da Tomoko Masuzawa, dell'emergere

¹⁵ *Ibidem*, p. 131.

¹⁶ K. MARX, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte, With Explanatory Notes*, trad. ingl., New York 1987, p. 15.

dell'idea delle religioni mondiali.¹⁷ Qui le categorie e le istituzioni coloniali sono adattate e formate in modo tale da essere utilizzate prima di tutto per resistere contro lo stesso regime coloniale, poi per edificare le nazioni post-coloniali.

Un buon esempio di tale auto-espressione coloniale nella formazione della religione moderna è quella realtà che oggi chiamiamo religione buddista. Le varie prassi, differenti da un punto di vista geografico, che si rifanno tutte (anche se ciascuna in modo diverso) all'unico maestro originario, il Buddha Shakyamuni, sono ora collegate e riorganizzate in modo unitario, divenendo 'la religione buddista'.¹⁸ L'opera *The Zen of Japanese Nationalism* di Robert Sharf offre un'ottima esemplificazione di come opera la riorganizzazione di tali strutture storiche nella categoria globalmente riconosciuta della 'religione buddista'. Sharf descrive come, sotto l'influsso del nazionalismo Meiji e della sua ideologia *kokutai* (comunità nazionale), così come del razionalismo illuminista e del Romanticismo tedesco, i leader giapponesi laici crearono il nuovo buddismo (*Shin Bukkyo*).¹⁹ Tale buddismo rinnovato doveva presumibilmente rappresentare il buddismo autentico, anti-ritualistico, purificato da tutte le superstizioni e pienamente in sintonia con la scienza moderna. Il nuovo buddismo accentuava non solo l'esperienza interiore delle pratiche meditative, ma probabilmente veniva incontro pure all'esigenza politica di Meiji di rendere «il Giappone una nazione culturalmente omogenea e spiritualmente evoluta, politicamente unificata sotto il governo divino dell'imperatore».²⁰

Questo buddismo giapponese nazionalista sta all'origine del buddismo Zen esportato in Occidente da Shaku Soen (che intervenne al Parlamento delle Religioni Mondiali a Chicago nel 1893, descrivendo il buddismo come una religione universale) e da D.T. Suzuki, il quale fu «la figura più importante nella diffusione dello Zen in Occidente».²¹

¹⁷ T. MASUZAWA, *The Invention of World Religions, or: How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago (IL) 2005, p. 218.

¹⁸ D.S. LOPEZ (ed), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago (IL) 1995.

¹⁹ R. SHARF, *The Zen of Japanese Nationalism*, in D.S. LOPEZ (ed), *Curators of the Buddha*, pp. 107-160, qui p. 110.

²⁰ *Ibidem*, p. 110.

²¹ *Ibidem*, p. 116.

Più interessante è la successiva collaborazione tra Suzuki (giapponese, ospite negli Stati Uniti) e Paul Carus (tedesco, immigrato in Illinois). Carus pubblicò una raccolta di testi canonici buddisti con il titolo *The Gospel of the Buddha* celebrando un'immagine del Buddha umanitaria e positivista e diffondendo una religione scienziata. Suzuki tradusse *The Gospel* in giapponese e contattò Carus raggiungendolo in Illinois. Attraverso questa collaborazione l'identità del buddismo moderno acquisì la sua forma sia in Giappone che in Occidente.

Le opere di Hans Bechert, il quale coniò il termine del buddismo moderno, e di Stanley Tambiah, che studiò il buddismo nazionalista in Sri Lanka, dimostrano che la creazione di questo nuovo buddismo non si limita al caso giapponese. Bechert²² prova che, come religione moderna, tale buddismo sottolinea l'esperienza individuale della meditazione, più che le pratiche rituali; che il buddismo è concepito in armonia con la scienza moderna, essendo inoltre in grado di rappresentare un'etica pratica, sul fondamento di una figura storica; e che il buddismo si basa su una precisa serie di testi canonici. Nel suo *Buddhism Betrayed?*, Stanley Tambiah fa risalire gli attuali conflitti etnico-politici dello Sri Lanka ai movimenti di rinascita che avevano riformulato sia il buddismo che la politica srilankese. Questo rinnovamento politico-religioso fu portato avanti specialmente dal ceto medio emergente, interessato a creare un'identità nazionale srilankese contro gli oppressori colonialisti britannici. Una figura straordinariamente influente di tale movimento fu il leader carismatico buddista Anagarika Dharmapala (1864-1933):

«Le principali caratteristiche del rinnovamento buddista di Dharmapala sono un recupero selettivo di norme provenienti dal buddismo canonico; il rifiuto di alcune pratiche rituali, ritenute non buddiste, e di pratiche magiche (atteggiamento probabilmente mutuato dai missionari cristiani, i quali denunciavano credenze e pratiche pagane); l'enunciazione di un codice di condotta per i laici, adattato all'emergente ceto medio urbano cingalese ed ai loro interessi economico-finanziari, codice che evidenziava una moralità sessuale di stampo puritano e uno specifico galateo in ambito familiare; e, l'elemento più importante, un richiamo alle glorie del buddismo del passato e della civiltà cingalese, esaltate nel *Mahavamsa* e in altri scritti,

²² Cfr. H. BECHERT, *Buddhist Revival in East and West. The World of Buddhism*, London 1984, pp. 273-285.

mezzo indispensabile per dare ai Cingalesi una nuova identità nazionale e una rinnovata autostima, a fronte dell'umiliazione e delle restrizioni subite sotto il dominio inglese e l'influsso dei missionari cristiani». ²³

Dharmapala intendeva fornire al buddismo una nuova vitalità di fronte ai mutamenti politici ed economici del tempo. Ciò non significava solo rifiutare pratiche prima tollerate in quanto non problematiche (come la magia e certi rituali), ma pure fondare il rinnovamento su letture alternative del canone buddista e di altri testi fondativi. Non sorprende che si ritrovi in tale rinascita buddista l'inedita realizzazione di un ideale passato srilankese; passato ritenuto ora capace di ospitare l'autentico stile di vita buddista. Questo concetto fu di grande importanza nella retorica anti-coloniale e nazionalista. Da una parte i riferimenti allo stile di vita buddista vennero utilizzati per criticare la caduta morale del potere coloniale britannico e delle *élites* cingalesi educate alla maniera inglese. Dall'altra, essi rappresentavano «un positivo sforzo di abbozzare un modo di vivere che rivendica la pretesa di attingere a valori eterni appartenenti al buddismo antico e originario, ma che comprende pure caratteri tradizionali associabili alla vita pre-coloniale [sic!] del mondo rurale Sinhala». ²⁴ Nonostante questa idealizzazione del villaggio rurale, una moltitudine di giovani monaci buddisti, provenienti dalla città e con una buona istruzione, portarono avanti il processo di rinnovamento contro le *élite* religiose precedentemente dominanti. In definitiva, qui si può notare il caso di un complesso campo di forze politiche, religiose, culturali ed economiche, le quali contribuiscono a formare ciò che viene ritenuto autenticamente buddista e srilankese. ²⁵

Da questo rapido sguardo ci si accorge di un fatto: il buddismo moderno si è costruito attorno a una particolare forma di cristianesimo protestante, propria del ceto medio inglese, che si presenta come decisamente civilizzata e modernizzata. Tale religione, ritenuta in profonda sintonia con la modernità, è compatibile con le scienze e la storia, guida l'individuo verso la perfezione etica, si fonda su alcuni testi fondativi, è decisamente anti-ritualista, e apprezza in special modo l'esperienza interiore.

²³ S.J. TAMBIAH, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago (IL) 1992, p. 7.

²⁴ *Ibidem*, p. 118.

²⁵ *Ibidem*, p. 20.

Fondamentalmente, comunque, come si è visto, la presenza storica di simboli, pratiche e testi 'locali' contribuisce a riconfigurare le categorie coloniali. Come ammonisce lo studioso di buddismo srilankese Charles Hallisey, non è affatto vero che queste innovazioni religiose coloniali siano prive di un legame con la tradizione. Le nuove pratiche di lettura, per esempio, che stanno al cuore stesso del rinnovamento anti-coloniale del tardo XIX secolo nel buddismo srilankese sono certo influenzate da modelli europei, ma con tutta probabilità anche altrettanto correlate a precedenti pratiche di tipo monastico.²⁶ Così, lo scritturalismo che caratterizza tale rinnovamento 'politico-buddista' può vantare radici storiche ed essere, insieme, il risultato di un'innovazione religiosa.

Da questa analisi possiamo concludere come le moderne pratiche religiose siano globalmente prodotte da vari attori, nel contesto dei vari livelli in cui si distribuisce il potere coloniale. Allo stesso tempo, la religione moderna serve come indicatore culturale per definire la singola nazione – in India, per seguire l'esempio di Chatterjee, e altrettanto in Sri Lanka, secondo Tambiah, e così pure in Giappone, come ci ha mostrato Sharf.

Detto in termini più generali, la religione moderna compie un'opera di interiorizzazione e insieme di radicamento territoriale. La religione è sia una questione di esperienza personale interiore, sia di identità culturale e nazionale. In realtà, le identità religiose moderne sono concepite in modo non diverso rispetto alle nazioni, cioè con caratteristiche ben definibili, collegamenti a territori precisi, confini ben stabiliti. Le pratiche formative delle religioni moderne assumono, perciò, una tendenza sia omogeneizzante che universalizzante. Come mostrano gli studi di Donald Lopez sulla costituzione del moderno buddismo tibetano: per presentare il buddismo tibetano come una religione riconoscibile a livello globale, la *leadership* tibetana deve ridurre al minimo le differenze interne devozionali e linguistiche, dando meno importanza all'aspetto rituale, e agganciando il buddismo tibetano a una specifica realtà nazionale locale, rendendolo allo stesso tempo una religione universale capace di ospitare la verità per l'intera umanità.²⁷

In sintesi: le pratiche formative della religione analizzabili in epoca moderna sono correlate allo stabilirsi dei regimi coloniali e

²⁶ C. HALLISEY, *Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravada Buddhism*, in D.S. LOPEZ (ed), *Curators of the Buddha*, pp. 31-62.

²⁷ Cfr. D.S. LOPEZ, *Curators of the Buddha*.

post-coloniali. In secondo luogo, queste pratiche sono globalmente interconnesse; in terzo luogo, esse attraversano il confine interno-esterno che interessa sia i fedeli e le fedeli, sia gli accademici e le accademiche che le praticano (praticanti di religione sia nel senso di una prassi teoretica come anche di una prassi pratica). E infine, la religione è il prodotto di due processi: il primo concerne l'esperienza interiore e privata del singolo individuo, l'altro si riferisce alle dinamiche culturali e sociali (religione come sistema).²⁸

3. *De-naturalizzare il secolarismo: pratiche della formazione del secolare*

a. Che cosa costituisce uno Stato laico?

Le pratiche fondative della religione, di cui quelle laiche non rappresentano affatto una stabile controparte, e a cui diamo il nostro contributo sia con i nostri studi sia come persone religiose, sono strettamente legate all'emergere dello Stato-nazione moderno. Per questa ragione è più logico considerare entrambi, cioè il secolarismo e la religione, come effetti dei medesimi processi politici. È noto che le nozioni di secolarismo o secolarizzazione sono comunque ambivalenti e di difficile interpretazione. La facilità con cui si parla di Stato laico tende a nascondere due difficoltà: la prima consiste nella difficoltà teoretica di accertare che cosa significhi effettivamente secolare o laico;²⁹ la seconda si ritrova nell'incertezza pratica di stabilire se un dato Stato sia o non sia, nella realtà, veramente 'laico'.

I dilemmi teorici sono stati affrontati in sede filosofica,³⁰ teologica,³¹ e sociologica.³² Dal punto di vista filosofico il concetto

²⁸ Cfr. anche L. VIEFHUES-BAILEY, *Between a Man and a Woman? Making Sense of Conservative Christian Opposition to Same-Sex Love*, New York 2009.

²⁹ Cfr. Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, trad. it., Milano 2009.

³⁰ H. DE VRIES - L.E. SULLIVAN (edd), *Political Theologies*; G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996.

³¹ J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 2006; G. WARD - M. HOELZL (edd), *Religion and Political Thought*, London 2006.

³² S.N. EISENSTADT, *The Transformations of the Religious Dimensions in the Constitution of Contemporary Modernities. The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities*, in H.G. KIPPENBERG - B. LUCHESI - K. VON STUCKRAD (edd), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin 2004, pp. 337-355.

di laicità sembra riflettere alcune particolari implicazioni ontologiche, profondamente radicate nella storia del cristianesimo. Così, sostiene Jean-Luc Nancy a mo' di esempio, qualsiasi decostruzione dell'Occidente laico non può non giungere necessariamente alla decostruzione del cristianesimo.³³ Mentre fenomenologi come Nancy intendono superare i problemi della modernità oltrepassando il cristianesimo, John Milbank (e altre studiosi e studiosi della scuola teologica della *Radical Orthodoxy*) sostengono, d'altro canto, che gli errori della modernità siano il frutto di un pensiero teologico sbagliato. La scomparsa del cristianesimo ha portato al moderno Stato laico e solo il ritorno a un'ortodossia cristiana teologicamente critica può risolvere i dilemmi della modernità occidentale. Persino la disciplina sociologica, la quale ha offerto il dogma weberiano dell'equazione tra modernizzazione e secolarizzazione, trova via via sempre più difficile la formulazione di una nozione di laicità che sia coerente e capace di operatività.

Le difficoltà pratiche sorgono quando ci si chiede quali Stati debbano essere considerati come laici. Il sociologo Ahmet T. Kuru, ad esempio, distingue tra quattro diverse categorie: a) Stati religiosi, per esempio il Vaticano e l'Iran; b) Stati in cui è presente una religione ufficiale, come la Danimarca o la Gran Bretagna, che ufficialmente privilegiano una particolare religione; c) Stati laici, come la Turchia, la Francia, gli Stati Uniti, che ufficialmente non sono a favore di una religione particolare; d) Stati contrari alla religione, come la Cina o la Corea del Nord. Si noti come Kuru definisca il criterio che differenzia uno Stato religioso da uno Stato non-religioso: mentre nel primo la legislazione e gli atti giudiziari sono «a fondazione religiosa», negli Stati laici gli stessi atti non hanno un fondamento religioso.³⁴

La distinzione di Kuru va al cuore dell'autocomprensione della nazione laica, come è evidente se consideriamo i recenti dibattiti filosofici circa il ruolo delle manifestazioni religiose nella sfera pubblica di uno Stato nazionale laico.³⁵ Atti di potere statale,

³³ J.-L. NANCY, *La dischiusura, I: Decostruzione del cristianesimo*, trad. it., Napoli 2007.

³⁴ A. KURU, *Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, in «World Politics», 59 (2007), pp. 568-594, qui p. 570.

³⁵ J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005; R. RORTY, *Religious Faith, Individual Responsibility, and Romance*,

nello Stato laico, non possono trovare la loro legittimazione in riferimento a particolari testi, simboli o costumi religiosi, almeno secondo la 'storia' della secolarizzazione. Dopotutto, la separazione tra Chiesa e istituzioni dello Stato è il marchio di garanzia della modernizzazione stessa, secondo Pippa Norris e Roger Ingelhard, i quali scrivono, solo per esemplificare, che

«la divisione tra Chiesa e Stato, e l'avvento degli Stati laici-razionali e burocratici andarono a sostituire il potere dei capi spirituali, delle istituzioni ecclesiastiche, e dei governanti ereditari che pretendevano di detenere la loro autorità in quanto data loro direttamente da Dio».³⁶

La teoria della modernizzazione sostiene che con i crescenti livelli di modernizzazione (misurati in base al prodotto interno lordo pro-capite, il tasso di alfabetizzazione e l'aspettativa di vita) la religione, compresa come fenomeno pre-moderno, sia destinata a scomparire. Eppure, ciò non accade. Come scrive Kuru,

«Paesi altamente sviluppati hanno una percentuale molto più elevata (il 57%) di religioni ufficiali rispetto a Paesi sottosviluppati (fermi al 20%). Questo risultato è l'opposto di quello che la teoria della modernizzazione prevedrebbe».³⁷

Prima di proseguire, va comunque sottolineata l'importante, ma spesso trascurata, differenza tra la valutazione dello Stato laico secondo Kuru da una parte e quella di Norris e Pippa dall'altra. Kuru ritiene che gli Stati laici legiferino e giudichino senza fare ricorso alla religione; Norris e Pippa sostengono che nei moderni regimi burocratici le azioni di governo non siano più legittimate da «istituzioni ecclesiastiche, e [da] governanti ereditari che pretendevano di detenere la loro autorità in quando data loro direttamente da Dio».³⁸ Presumibilmente, nella classificazione di Kuru, un governo in linea con la definizione offerta da Norris e Pippa di governo moderno sarebbe qualificato come laico. Ad esempio, Kuru considera il Vaticano come uno Stato religioso, dal momento che in questo caso abbiamo a che fare

in R.A. PUTNAM (ed), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge 1997, pp. 84-102; R. AUDI - N. WOLTERSTORFF (edd), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham (MD) 1997.

³⁶ P. NORRIS - R. INGELHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, p. 8.

³⁷ A. KURU, *Passive and Assertive Secularism*.

³⁸ *Ibidem*.

con un sovrano eletto che rivendica un'autorità derivante da Dio stesso. Come classifichiamo, tuttavia, i casi analizzati da Chatterjee o da Tambiah? Qui la legittima autorità politica appartiene al popolo, concepito come la realtà che forma la nazione indiana o srilankese. Comunque, la particolare identità di ciascuna nazione viene costruita ricorrendo a testi, simboli e pratiche storicamente ancora presenti, elementi che vengono riorganizzati nelle prassi dei moderni processi formativi della religione. Inoltre, il rifiuto delle pretese di potere politico e culturale da parte delle tradizionali *élite* ecclesiastiche – estendendo la terminologia tipicamente cristiana di Norris e Pippa – fa parte del processo di modernizzazione di questi Stati post-coloniali. In tal modo, un buddismo o un induismo decisamente moderni creano la nuova cittadinanza medio-borghese, che diviene il centro dell'azione e della legittimità politica. Per esempio, il regime pre-coloniale, in cui il potere regale srilankese legittimava se stesso ricorrendo allo speciale *status* del re, che era sia il protettore che il patrono del *sangha* (comunità monastica buddista) srilankese Theravada, fu soppiantato da un nuovo regime, post-coloniale e politico-religioso. Parte di questa nuova organizzazione è rappresentata dalla fondazione del moderno buddismo come vera e propria religione. In breve: dove prima era presente il regime politico regale legato alla tradizione Theravada, comparve poi il buddismo politico come nuova e moderna forma religiosa.

Se di conseguenza si considera la religione come fenomeno moderno, allora l'onnipresenza delle manifestazioni religiose all'interno dei moderni Stati-nazione trova un suo senso. Inoltre, dato che la religione moderna è la riorganizzazione di elementi storici ancora esistenti, possiamo aspettarci una separazione tra le istituzioni statali e quelle, ad esempio, dell'autorità teologica tradizionale o di quella legata a Theravada. Con l'emergere di istituzioni statali indipendenti nei confronti di un culto specifico (per usare una terminologia occidentale pre-moderna), è probabile che troveremo ugualmente la presenza di pratiche formative della religione. In conclusione, la definizione più ristretta di Stato laico offerta da Norris e Pippa permette uno spazio concettuale capace di analizzare il potere statale come legittimato tramite il ricorso alle pratiche dei moderni processi formativi della religione.

b. Cittadinanza sessuale e religione

L'idea di cittadinanza sessuale ci aiuta a osservare più da vicino come la religione moderna legittima l'azione statale, sia legislativa che giudiziaria, non solo negli Stati post-coloniali, ma anche negli Stati laici del Nord del mondo. Senza dubbio, al contrario di quanto sostiene Kuru, sia negli Stati Uniti che in Germania la religione moderna è coinvolta nei processi legislativi e nell'amministrazione della giustizia. Per quanto riguarda le dinamiche legislative, si può portare come primo esempio il dibattito presente negli Stati Uniti circa i matrimoni tra persone dello stesso sesso. Un secondo esempio, questa volta in ambito tedesco, evidenzia il ruolo della religione nel campo dell'amministrazione giudiziaria. Qui prenderemo in esame la battaglia legale sorta intorno a una questione specifica: il *Land* della Baviera ha compiuto un atto di discriminazione contro le insegnanti musulmane delle scuole pubbliche impedendo loro di indossare il velo mentre sono in servizio, se lo stesso governo regionale permette alle suore cattoliche di portare il loro velo religioso?

– La discussione sul matrimonio tra persone dello stesso sesso. Nel caso statunitense, un'agguerrita alleanza tra Chiese e movimenti politici conservatori è riuscita a convincere la maggioranza della popolazione americana che il matrimonio è un legame sacro tra un uomo e una donna. Le argomentazioni religiose pervadevano tutti i livelli della discussione, e in modo assolutamente disinvolto. Difendevano la sacralità del legame matrimoniale – e la sua presunta fondazione ebraico-cristiana – non solo le guide delle comunità cristiane conservatrici, ma anche persone con ufficio pubblico legittimamente eletti. Secondo la mia interpretazione del tema dibattuto, il popolo americano sembra concepire il matrimonio come un'istituzione dalla doppia origine: valori e simboli religiosi di un certo tipo si intrecciano a valori che intendono esprimere gli interessi della nazione.³⁹

L'organizzazione cristiana conservatrice *Focus on the Family*, che si occupa di comunicazione, *counseling* e servizi di assistenza e di ascolto, organizzazione molto influente negli Stati Uniti, sostiene ad esempio che il matrimonio tra persone dello stesso

³⁹ L. VIEFHUES-BAILEY, *Between a Man and a Woman?*.

sempre non solo rappresenta un'eresia nei confronti degli ideali matrimoniali cristiani, ma minaccia pesantemente pure il benessere della nazione. Basti leggere la seguente dichiarazione, tratta da una *newsletter* di *Focus*, nella quale James Dobson, fondatore e presidente emerito dell'organizzazione, invita a rigettare il matrimonio tra omosessuali:

«Immaginate il caos che deriverebbe dalla caduta o dall'indebolimento dell'istituzione matrimoniale in varie nazioni del mondo? ... La famiglia è lo strumento più importante ed essenziale che sia mai stato creato per la cura, il nutrimento e lo sviluppo spirituale dei bambini ... Inoltre, la storia conferma che si sgretola la stabilità della società stessa. Le culture che hanno permesso la distruzione della famiglia si sono rapidamente degradate o addirittura sono scomparse dalla scena del mondo».⁴⁰

Il matrimonio omosessuale minaccia «la famiglia tradizionale come pensata da Dio all'alba dell'esistenza umana», scrive Dobson nella stessa *newsletter*, sostenendo un'evidente connessione tra queste tre argomentazioni retoriche: il valore della famiglia, il divino ordine dei sessi e la stabilità della nazione e della società. Forse la cosa che le cristiane e i cristiani americani a cui *Focus* si rivolge temono di più è proprio la dissoluzione dello Stato. Comportamenti anti-sociali e pericolosi diverranno socialmente accettabili e i legami che tengono unita la società si sfalderanno.

Queste paure trovano eco nei dibattiti congressuali circa il cosiddetto *Defense of Marriage Act* del 1996. Lo scopo di questa legge, si diceva, era quello di salvaguardare «la nostra comprensione, nazionale e tradizionale, di matrimonio come unione di un uomo e di una donna nel sacro vincolo matrimoniale». Al Senato, Robert Byrd sostenne la legge con un discorso di ampio respiro sul matrimonio, visto nella cosiddetta tradizione ebraico-cristiana, citando dalla Bibbia della sua famiglia:

«Tengo tra le mani una Bibbia, la Bibbia che era in casa mia fin da quando ero bambino. È la Bibbia che mi leggeva mio padre adottivo. È una Bibbia, la cui copertina è stata strappata e rovinata, ma poi sostituita. Ma questa è la Bibbia, la *King James Bible*. E qui, nel primo capitolo della Genesi, ai versetti 27 e 28, si legge questo: 'Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò'».⁴¹

⁴⁰ J.C. DOBSON, *The Vote That Could Change America*, in «Focus on the Family» (2000), <http://www2.focusonthefamily.com/docstudy/newsletters/A000000793.cfm>.

⁴¹ R. BYRD, *Defense of Marriage Act*, Congressional Record – Senate, 1996.

Il giorno prima il senatore Jesse Helms aveva dichiarato che «omosessuali estremisti» cercavano di attaccare la «forza morale della nazione» con l'iniziativa in favore dei matrimoni gay e concludeva affermando che «al centro di questo dibattito vi è la sopravvivenza morale e spirituale di questo Paese».⁴²

La convinzione che il matrimonio sia l'istituzione su cui si fonda la nazione ha una lunga storia nel contesto statunitense, come ha dimostrato Nancy Cott nel suo notevole studio sui dibattiti circa il matrimonio negli Stati Uniti.⁴³ Il matrimonio viene costantemente presentato come il nucleo e l'emblema della società americana. In questi dibattiti, gli Stati Uniti affrontano la questione dei confini del corpo politico. E in ogni fase della discussione si fa riferimento alla fondazione religiosa di questa istituzione così americana.

In modo analitico, possiamo notare nelle dispute politiche circa il matrimonio americano 'autentico' alcune dinamiche, mediante le quali la nazione immagina se stessa come comunità. Lo Stato-nazione richiede un immaginario uniforme e unificante.⁴⁴ Il potere statale nei suoi processi di legittimazione e di governo è responsabile non solo della cittadina o del cittadino come individuo, ma pure come parte della nazione. Il governo costituzionale e la difesa delle garanzie legislative e giudiziarie – la burocratizzazione del potere statale – sono solamente alcuni dei compiti che devono essere portati avanti dallo Stato. Una parte altrettanto importante riguarda la cura dello Stato nei confronti della nazione. Un qualsiasi atto governativo riceve la sua legittimazione non in forza di critiche procedurali, ma anche, e forse in modo più significativo, dal fatto che tali atti siano esercitati in nome del popolo, cioè in nome della nazione.

Chiedere che sia riconosciuto il diritto di scegliere romanticamente chi sposare è solo un aspetto dell'ideale matrimoniale americano. Mettendo in primo piano la libertà individuale di contrarre matrimonio, coloro che sostengono il matrimonio gay sottovalutano la dimensione bio-politica del legame sponsale. E su questo punto, il progetto dei matrimoni gay trova una forte e ben organizzata resistenza da parte di quella parte di popolazione

⁴² J. HELMS, *Defense of Marriage Act*, Congressional Record – Senate, 1996.

⁴³ Cfr. N.F. COTT, *Public Vows*.

⁴⁴ B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

americana che, con il sostegno di alcuni precedenti storici, considera l'America una nazione cristiana (puritana e protestante).

Gli atti legislativi emessi durante le recenti dure lotte sulla questione del matrimonio tra persone dello stesso sesso, come i dibattiti sul medesimo tema, collocano le sostenitrici e i sostenitori di tale matrimonio tra le forze che enfatizzano in modo esagerato gli aspetti privati del sesso e della religione. Per questo, l'immagine di due donne o di due uomini che si scambiano le promesse matrimoniali, rappresentano la minaccia di spazzare via i legami religiosi, emotivamente significativi, che mantengono unita la nazione, rendendola così più debole. Per evitare di considerare questo fondamento religioso della nazione come prova dello 'spettro' dell'eccezionalità americana riguardo al suo secolarismo, analizziamo ora la recente sentenza della Suprema Corte bavarese.

– Il caso della Suprema Corte bavarese: la religione e l'ambito giudiziario. Nel 2007 l'Alta Corte del *Land* tedesco della Baviera dovette giudicare il seguente caso: vi è discriminazione nei confronti delle insegnanti musulmane, alle quali viene impedito di tenere il velo in classe, mentre viene permesso alle suore cattoliche di indossare il loro velo? La Corte, per prima cosa, ammise che il *foulard* era senza dubbio un simbolo religioso, che rappresenta una specifica tradizione di Islam politico. Decretò, inoltre, che era diritto della regione bavarese costringere le insegnanti musulmane a non indossare questo tipo di abbigliamento, concedendo però alle suore cattoliche di insegnare mantenendo il loro classico abito religioso, cuffia o velo compresi.

La Corte sostenne che il messaggio implicito nel velo 'cattolico' era in sintonia con i fondamenti umanistico-cristiani dello Stato bavarese, il quale aveva l'obbligo di preservare tali fondamenti. Mentre il governo non poteva trattare in modo preferenziale una specifica confessione cristiana, esso invece aveva un legittimo interesse nell'introdurre e nel mantenere nell'ambito dell'educazione scolastica pubblica le «forme religiose di vita e di tradizione cristiana del popolo bavarese». La Corte si affrettò a precisare il termine 'cristiano', nel contesto di questa sentenza, nel seguente modo: con esso non ci si riferisce ai contenuti di un certo credo «portati avanti dalle singole confessioni cristiane, ma ai valori e alle norme che, formulate in principio dal cristiane-

simo, sono divenuti poi la base culturale condivisa della cultura occidentale». ⁴⁵

In tal modo la Corte compie una distinzione tra i contenuti di fede di una specifica confessione, da una parte, e la tradizione culturale cristiana occidentale, dall'altra. Ciò significa che la caratteristica di «condividere la tradizione culturale cristiana occidentale» sembra essere indipendente da quella di «avere delle credenze specificamente cristiane». In tal modo si potrebbe immaginare un gruppo religioso che condivide la base culturalmente cristiana della regione bavarese senza che esso appartenga necessariamente ad una delle confessioni cristiane. Secondo la logica della Suprema Corte bavarese, indossare un vestito tipicamente religioso, come quello di certi gruppi ebraici, per esempio, potrebbe essere considerato accettabile nel sistema scolastico pubblico, se tali indumenti superano il seguente test: essi devono esprimere atteggiamenti e usanze che sono in sintonia con la tradizione cristiana occidentale che sta alla base dei valori e delle norme della regione bavarese. Allo stesso tempo, potremmo ipotizzare il caso di un gruppo che, mentre si dichiara appartenente a una confessione specificamente cristiana, non sarebbe considerato parte della cultura cristiana occidentale sulla quale è fondato il *Land* bavarese. Ci viene in mente, come esempio, il gruppo nazional-socialista dei Cristiani Tedeschi. ⁴⁶

Inutile dire che il caso solleva la domanda su chi sia chiamato a decidere che cosa costituisca l'ambito della tradizione cristiana occidentale che sta a fondamento del *Land* bavarese. Per esempio, un gruppo religioso che insistesse sul mantenere un trattamento non paritario tra uomini e donne in ambito professionale potrebbe citare il sociologo Wilhelm Heinrich Riehl, il quale era sostenuto dal re bavarese Massimiliano II. Riehl scriveva che «siccome Dio creò uomini e donne, Egli iscrisse l'ineguaglianza e la dipendenza come il fondamento di tutta l'evoluzione umana». ⁴⁷

Di conseguenza, Riehl sostiene che ogni società umana veramente giusta debba edificarsi sulla gerarchia e sull'ineguaglianza. Allo stesso modo, fino al 1975 in Francia (un Paese che di certo fa parte della cultura occidentale cristiana) era permesso che un

⁴⁵ Dalla sentenza della Corte Suprema bavarese del 15 gennaio 2007.

⁴⁶ La cosiddetta «Chiesa del Reich», sostenitrice del regime hitleriano.

⁴⁷ W.H. RIEHL, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer Deutschen Sozialpolitik*, Stuttgart 1892, p. 3.

marito picchiasse sua moglie, nel caso in cui lei non fosse sufficientemente «sottomessa».⁴⁸ Così, non è affatto chiaro in che cosa consista questa singolare tradizione culturale cristiana occidentale, soprattutto se si giunge, per esempio, ad affrontare la questione dell'uguaglianza fra i generi. In breve, dovremmo chiederci chi sia davvero competente nel delineare la portata di questo presunto consenso su valori e norme di tale cultura cristiana occidentale.

Dal momento che l'adesione confessionale non è il carattere essenziale che va a definire ciò che costituisce il tipo di cristianesimo di cui stiamo parlando, sembra evidente che questo potere non si trova semplicemente nelle varie confessioni cristiane e nelle loro istituzioni. Questi esempi, invece, mostrano una peculiare concezione di religione, per cui si suppone che la religione sia privata e insieme pubblica. Certi simboli religiosi devono essere mantenuti privati, mentre altri sono parte della struttura dello Stato. Gli atti in ambito giudiziario hanno reso chiaro che lo Stato ha la responsabilità non solo di rispettare rigorosamente i principi di garanzia legislativa e giudiziaria, assicurando così una giustizia imparziale, facendosi garante degli stessi diritti per tutta la popolazione, ma anche di preservare il fondamento culturale della nazione. Il problema, allora, posto dalle insegnanti velate, non è affatto quello di una religione troppo privatizzata, come nel caso delle coppie dello stesso sesso in America, ma piuttosto di una religione troppo poco privatizzata. È però fondamentale ricordare che non tutte le religioni necessitano di essere privatizzate allo stesso modo. Un simbolo religioso che rappresenta i valori di una presunta tradizione umanista e cristiana su cui sarebbe fondato lo Stato bavarese non va reso del tutto privato. Perciò, le suore cattoliche hanno il permesso di rimanere velate a scuola. Inoltre, un simbolo è pubblicamente accettabile se esso rappresenta un sistema di valori in linea con quella tradizione umanista cristiana, come un Yarmulke, o un velo che non sia espressione del cosiddetto 'islamismo'. In tutto ciò si vede in una certa misura come il cristianesimo in quanto cultura – o *Kulturreligion* – sia sottratto ai suoi originari contesti di prassi religiosa e reso invece astratto dalle sentenze del sistema giuridico. Basandosi su coloro che contano in quanto *outsider* della bio-politica di turno, lo Stato e

⁴⁸ T. ASAD, *Trying to Understand French Secularism*, in H. DE VRIES - L.E. SULLIVAN (edd), *Political Theologies*, p. 502.

la società delineano la portata di una religione a servizio dello Stato stesso.

Questi due esempi mettono ben in evidenza la caratteristica che differenzia l'auto-dichiarato Stato-nazione laico dagli Stati religiosi, secondo la classifica di Kuru: specifiche e ben localizzate pratiche teologiche (Theravada, islamiche, o cattolico-romane) legittimano il potere statale in quelli che Kuru considera esempi di Stati religiosi. Al contrario, negli Stati laici la moderna prassi fondativa della religione è coinvolta nella legittimazione del potere statale. Fondamentalmente, in entrambi i casi si intrecciano la religione intesa come elemento culturale – che determina il carattere omogeneo della nazione – e la religione considerata come qualcosa di privato, non adatto alla sfera pubblica, nella quale si presume che i cittadini e le cittadine si incontrino su un piano di uguaglianza.

4. *Una classificazione della violenza religiosa*

Cosa significano queste considerazioni per la questione della violenza di matrice religiosa, con cui abbiamo iniziato questo articolo? Invece di porre la religione in opposizione allo Stato laico, abbiamo visto che nello Stato-nazione il potere trova una sua legittimazione anche grazie a riferimenti di tipo religioso. In particolare, la religione è coinvolta nei processi che istituzionalizzano la violenza dello Stato tramite la creazione di forme di identità nazionale immaginarie, che tutta la popolazione condividerebbe.

L'analisi del conflitto srilankese offerta da Tambiah mostra come questa violenza di Stato può trasformarsi in un vero e proprio conflitto armato. Gli esempi dei contesti americano e tedesco hanno messo in luce come il compito di definire il raggio d'azione e il carattere della nazione non è mai del tutto completo. In realtà, come possiamo imparare da questi casi, lo Stato-nazione laico sfrutta la religione per determinare le condizioni alle quali la sua popolazione deve sottostare per poter partecipare pienamente alla vita civile. In tal modo, mediante il controllo della cittadinanza sessuale, la religione diviene anch'essa parte dei meccanismi che regolano le dinamiche di potere all'interno della nazione stessa. Tale sovrapposizione tra religione e potere statale laico può condurre a una classificazione euristica

della violenza religiosa presente nei moderni Stati laici: in prima battuta, possiamo individuare un tipo di violenza religiosa – che contribuisce a fondare e costruire la nazione – da parte di attori statali che hanno l'obiettivo strategico dichiarato di delineare le dimensioni e la natura della nazione stessa. Tale violenza può attuarsi sia apertamente, mediante il ricorso a mezzi militari o paramilitari (come nello Sri Lanka) oppure in modo implicito, attraverso atti legislativi o giudiziari (come nel caso tedesco e americano). In secondo luogo, possiamo distinguere tra una violenza religiosa fondativa e formativa dello Stato messa in atto da attori non propriamente statali, con l'obiettivo strategico di tracciare le dimensioni e il carattere di una nazione già formatasi (come nel caso della violenza dell'induismo Tamil in opposizione al nazionalismo buddista srilankese).

Queste due forme di violenza di tipo religioso sono strategiche nel senso che si rifanno a un ben preciso scopo politico: la formazione di uno specifico Stato nazionale. Invece, una terza categoria individua nella violenza di tipo religioso, operata da persone con ruoli non statali, una sfida alla precedente violenza religiosa costruttrice dello Stato, senza l'obiettivo strategico di un'inclusione politica nel corpo della nazione. Qui vediamo persone non appartenenti a istituzioni statali che – sul piano socio-economico, culturale o addirittura legale – sono private del diritto di voto e della piena partecipazione alla vita dello Stato. Partha Chatterjee definisce questo gruppo come 'persone governate'. Esse fanno geograficamente e governativamente parte di un dato Stato nazionale; eppure questi 'governati e governate' sono estranei all'ambito della cittadinanza, o perché non detengono il diritto di cittadinanza, oppure perché sono identificati come appartenenti a gruppi che non fanno veramente parte della nazione. Pensiamo alla popolazione americana di origine afro-americana o ispanica in varie epoche della storia statunitense, oppure a quelle parti della popolazione di origine turca che vivono in Germania senza diritto di voto, con o senza cittadinanza.

La cittadinanza sessuale gioca un ruolo importante nelle dinamiche di esclusione di queste persone governate dalla comunità nazionale. Ad esempio, come dimostra Higginbotham, una delle ragioni della successiva esclusione della popolazione afro-americana dal corpo politico americano anche dopo la ricostruzione del Sud, consistette nella retorica che la dipingeva come incapace

di costruire delle unioni coniugali e delle famiglie rispettabili.⁴⁹ Le persone 'governate' possono comunque utilizzare i costitutivi della religione moderna attraverso azioni violente e dimostrative di protesta contro il regime nazional-religioso dominante. Dal momento che la religione viene adoperata per togliere loro il diritto di voto, ci si deve aspettare che le persone 'governate' la sfruttino, a loro volta, contro lo Stato. In ogni caso, poiché esse sono in realtà al di fuori dalla portata della piena cittadinanza, e prive della speranza di esservi incluse, le loro manifestazioni e azioni di resistenza religiosa contro lo Stato non possono dirsi strategiche, ma al massimo tattiche. Ciò si rivela come il compimento dell'esclusione, e non come la possibilità di giungere a un'inclusione mediante una strategia di ampio respiro. In linea con il lavoro di Partha Chatterjee sulle politiche dei governati e delle governate, possiamo concludere che quelle prassi risultano essere dimostrative e teatrali, rompendo le pretese di normalità politico-religiosa, e allo stesso tempo rimanendone profondamente dipendenti.

Il concetto operativo di questa classificazione è quello di religione come prodotto della riformulazione di testi, pratiche, simboli e istituzioni – legati alla tradizione ma ancora presenti – in una nuova realtà complessa. Si è visto come tale religione moderna abbia avuto un ruolo importante nella legittimazione dei moderni regimi nazionali e sessuali, sia che essi si definiscano laici o meno. E così, il fenomeno della violenza religiosa moderna non appare in contrapposizione con le istituzioni politiche dello Stato laico.

⁴⁹ E.B. HIGGINBOTHAM, *Righteous Discontent. The Women's Movement in the Black Baptist Church 1880-1920*, Cambridge (MA) 1993.

III. Corporeità da realizzare

Lance mistiche e teorie della sessualità

di Constance M. Furey

Come interpretare la descrizione così viscerale offerta da Teresa d'Avila riguardo alla sua trasverberazione con una freccia da parte di un angelo?

«Gli vedevo nelle mani un lungo dardo d'oro, che sulla punta di ferro mi sembrava avesse un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, così profondamente che mi giungeva fino alle viscere, e quando lo estraeva sembrava portarselo via, lasciandomi tutta infiammata di grande amore di Dio. Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere quei gemiti di cui ho parlato, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine, né l'anima poteva appagarsi d'altro che di Dio».¹

Trasverberata, consumata dall'amore, gemente con un dolce dolore, Teresa insiste che i lettori e le lettrici prendano nota del suo piacere fisico. È questo il momento di estasi raffigurato nella scultura di Bernini, che rappresenta Teresa nella postura di una donna nell'atto di svenire, ai piedi di un angelo, la mano lasciata cadere di lato, con un piede nudo che sporge da sotto la veste, la faccia rivolta verso l'alto con la bocca semiaperta, gli occhi socchiusi e le pupille rivolte all'indietro.²

Jacques Lacan dichiara, senza giri di parole, che quello che vediamo è una donna nel momento dell'orgasmo («lei gode, non c'è dubbio»)³. La sua è una conclusione che a molte persone moderne appare inevitabile, per quanto indecorosa. Poco tempo

Traduzione di Stefanie Knauss.

¹ TERESA D'AVILA, *Libro della vita*, 29,13, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, trad. it., Milano 1998, p. 329.

² Per un'attenta analisi della statua di Bernini si veda S. KNAUSS - D. ZORDAN, *L'estasi «profana» di santa Teresa e la ridefinizione dell'arte 'sacra'. Rilievo spirituale di un'esperienza estetica*, in «Annali di studi religiosi», 9 (2008), pp. 9-27.

³ J. LACAN, *Dio e il godimento de la donna*, in J. LACAN, *Il seminario. Libro XX: Ancora, 1972-1973*, trad. it., Torino 1983, p. 75.

fa, un mio studente confessava dopo aver letto questo brano: «È diventato imbarazzante quando lei ha iniziato a gemere». Questo sentimento di imbarazzo ha un'implicazione duplice: c'è qualcosa di sessuale in quella santa, e la sessualità di una santa ci mette decisamente a disagio. E quell'imbarazzo ci dovrebbe anche far capire che la nostra comprensione della sessualità non coincide con quella di Teresa.

Si noti bene che Teresa presentava quest'esperienza come dolorosa e piacevole, ma non come vergognosa. Anche se Teresa viveva in un tempo caratterizzato da una paura irrefrenabile della suscettibilità sessuale delle donne, e anche se alcune persone a lei contemporanee e che si avvalevano dell'ispirazione divina, furono in seguito condannate per comportamento licenzioso, le autorità che esaminavano con grande attenzione le visioni di Teresa e i suoi scritti non si opposero a questa visione e neppure la censurarono dal suo *Libro della vita*.⁴

Si dice spesso che gli scritti religiosi non hanno nulla a che vedere con la sessualità e che le affermazioni contrarie tradiscono solo le nostre ossessioni. In culture (inclusa quella europea pre-moderna) dove è piuttosto difficile ottenere uno spazio di *privacy* fisica e dove l'ascetismo è generalmente stimato, il corpo chiaramente significa molto più del sesso. La gente si occupa tanto di sessualità quanto (o più) del degrado del corpo, della nutrizione, della fertilità, della percezione sensoriale e della fisicità del discernimento spirituale.⁵ Inoltre le interpretazioni sessualizzate di testi mistici scritti da donne, o che parlano di donne, hanno perpetuato la feticizzazione dei corpi delle donne. Molte delle esperienze più estremamente somatiche attribuite a delle mistiche ci sono

⁴ Cfr. M. GILES, *Francisca Hernández and the Sexuality of Religious Dissent*, in M. GILES (ed), *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, Baltimore (MD) 1999, pp. 75-97; A. WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton (NJ) 1990.

⁵ Le elaborazioni di Caroline Walker Bynum su questo punto hanno avuto un influsso notevole su altri studi; si veda in particolare C. WALKER BYNUM, *The Body of Christ in the Later Middle Ages. A Reply to Leo Steinberg*, pp. 85-86 e 92, e, della stessa autrice, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages*, p. 182, entrambi in C. WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991. Per una discussione dei limiti dell'approccio di Bynum alla luce della sua stessa attenta analisi del corpo, si veda R. RAMBUSS, *Closet Devotions*, Durham (NC) 1998, pp. 43-49; K. LOCHRIE, *Mystical Acts, Queer Tendencies*, in K. LOCHRIE - P. MCCracken - J.S. SCHULTZ (edd), *Constructing Medieval Sexuality*, Minneapolis (MN) 1997, pp. 180-200, in particolare pp. 182-184; S. SALIH, *When is a Bosom not a Bosom? Problems with «Erotic Mysticism»*, in A. BERNAU - R. EVANS - S. SALIH (edd), *Medieval Virginites*, Toronto 2003, pp. 18-20.

state trasmesse da confessori maschi che avevano un interesse maggiore ad associare le donne con il loro corpo e la natura e quindi sottolineavano la fisicità delle esperienze di cui esse parlavano più di quanto non lo facessero le donne stesse.⁶ Tenuto conto di questo non dovrebbe sorprenderci che Bernini, scultore maschio, scelga di mettere in scena l'estasi corporea di Teresa invece che un'altra scena, e che è proprio questa statua, invece del testo scritto da Teresa, a cui Lacan dirige il nostro sguardo per vedere la prova indubbia che Teresa provò un orgasmo («non vi resta che andare a guardare a Roma la statua del Bernini»).⁷

Stando ben attente a queste trappole, molte persone che studiano il misticismo negano categoricamente il tema della sessualità o sostengono che il desiderio espresso nei testi mistici sia erotico più che sessuale. Senza essere appesantito da accuse di anacronismo, l'erotismo dimostra il suo buon *pedigree* attraverso la storia del misticismo cristiano. Nel sesto secolo, il teologo Dionigi Areopagita dichiarò l'eros «una potenza unitiva congiungitrice e comprensiva in modo eccellente».⁸ L'erotismo comprende in sé il gioco tra l'amore divino e il desiderio umano come anche l'aspirazione all'unione che caratterizza i testi mistici.

Perché allora parlare anche della sessualità? Perché se l'erotismo connota il desiderio e il compimento, l'eccitazione e la frustrazione, il rinvio e la soddisfazione, la categoria della sessualità più specificamente ci obbliga a tener d'occhio anche la fisicità di queste sensazioni e di questi desideri. Nello studio della sessualità nel misticismo cristiano, partiamo dal fatto che molti testi mistici parlano del piacere e del dolore somatico, e che essi descrivono corpi – i corpi dei mistici e delle mistiche stesse e il corpo di Dio: corpi trafitti, feriti, eccitati, gementi, sanguinanti, succhianti, languenti, esultanti, corpi che crescono e che diminuiscono.⁹ Descrivendo il desiderio e l'unità in questi

⁶ Cfr. A. HOLLYWOOD, *Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, Notre Dame 1995, pp. 27-39.

⁷ J. LACAN, *Dio e il godimento de la donna*, p. 75.

⁸ DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IV 12, 709c, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, trad. it., Milano 1981, pp. 309-310. Si veda anche B. MCGINN, *God as Eros*, in J. MEYENDORFF - B. NASSIF (edd), *New Perspectives on Historical Theology*, Grand Rapids (MI) 1996, pp. 189-209.

⁹ Cfr. A. HOLLYWOOD, *Sexual Desire, Divine Desire, or: Queering the Beguines*, in V. BURRUS - C. KELLER (edd), *Toward a Theology of Eros*, New York (NY) 2006, pp. 119-133, 123; cfr. A. HOLLYWOOD, *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and*

termini, i testi mistici negano la possibilità di distinguere chiaramente tra il linguaggio metaforico e quello letterale, dimostrando invece l'inseparabilità di corpo e linguaggio.

Ciò significa che il linguaggio sessuale non è 'meramente' metaforico, ma anche che questi testi non sono una scorza dura da togliere per trovare all'interno l'esperienza sessuale. Nel suo saggio dal titolo semplice e chiaro *Did Mystics Have Sex?*, la medievalista Nancy Parker osserva giustamente che ignorare la sessualità vuol dire ignorare volutamente alcuni aspetti più provocatori presenti nei testi mistici, ma lei mostra anche quanto può diventare limitante questo approccio quando conclude che i testi mistici rivelano come i mistici e le mistiche rispondessero al «peso grosso della restrizione sessuale» sublimando i loro desideri; in altre parole, le mistiche e i mistici non facevano sesso, ma lo volevano tanto.¹⁰

Quest'approccio binario si ferma giusto al punto in cui la sessualità mistica diventa veramente interessante. Il problema con l'analisi della sessualità nei testi mistici non è tanto che vediamo il sesso dappertutto, ma che la nostra nozione di ciò che comporta la sessualità è troppo limitata per questi testi. Il sesso non è qualcosa che una persona semplicemente fa o non fa, come il desiderio sessuale non è semplicemente soddisfatto o represso. È vero che la sessualità – in quanto concetto nato nel XVIII secolo – significa una conflazione del desiderio con l'identità impensabile nelle epoche precedenti e che ha avuto un influsso formativo sulla nostra epoca. La dicotomia oggi prevalente nel concetto di sessualità dà forma alla realtà tanto per le persone che resistono come per quelle che abbracciano lo stretto vincolo tra atti genitali, desiderio regolato dal *gender* e da etichette d'identità. Ma è anche vero che questa nozione moderna della sessualità come un'identità fissa è inadeguata alla varietà e alle sfumature del corpo desiderante.¹¹

La sessualità mistica parla del piacere e del dolore intenso che i corpi s'infliggono e ricevono, e dell'estasi, dello stare fuori

the Demands of History, Chicago (IL) 2002. Questo libro, insieme all'altro lavoro di Hollywood, informa profondamente il mio pensiero sul tema.

¹⁰ Cfr. N.F. PARTNER, *Did Mystics have Sex?*, in J. MURRAY (ed), *Desire and Discipline. Sex and Sexuality in the Premodern West*, Toronto 1996, pp. 302, 307.

¹¹ Cfr. A.I. DAVIDSON, *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge (MA) 2001.

di sé, dell'eccitazione ansimante e delle soddisfazioni ritmiche che ci vengono da, e in, queste esperienze. Dire, come oggi facciamo, che questo avviene nel corpo non diminuisce in nessun modo l'importanza del linguaggio perché potremmo ugualmente dire che questo avviene nel linguaggio. Inoltre, la sessualità che questi testi esprimono non può essere facilmente riprodotta su un piano cartesiano che indichi le dicotomie di eterosessualità o omosessualità su un'asse, e l'astinenza o l'amplesso consumato sull'altro asse.¹²

L'esplorazione della sessualità del misticismo ci richiede invece di tracciare le descrizioni intrecciate dell'eccitazione fisica e delle interazioni tra corpi e tra persone. È lì dove ci guida Lacan, se lo seguiamo lasciando perdere quella che pare essere la sua fissazione per l'orgasmo di Teresa. Con ovvio spregio per Freud e per la sua scuola, che falsamente cercano «di ricondurre la mistica a faccende di fottare»,¹³ Lacan si concentra invece su come le descrizioni fisiche nei testi mistici trasmettano estasi, *ex-stasis*, l'esperienza di stare fuori di sé o al di là di sé. Amy Hollywood scrive molto giustamente che questo vuol dire che il linguaggio sessuale nei testi mistici rivela che «l'intersoggettività incorporata è lo spazio della trascendenza».¹⁴

Torniamo quindi a Teresa e al suo angelo. Come comprendiamo questo corpo? Come leggiamo le sue parole? Se guardiamo questa visione nel contesto del capitolo dell'autobiografia di Teresa in cui appare, diventa chiaro che l'estasi di Teresa è un antidoto all'isolamento e all'auto-limitazione, al suo timore che tutto ciò che sperimenta non sia altro che il prodotto della sua immaginazione. Nel suo incontro intenso con un altro essere, vissuto e provato in e attraverso il suo corpo, nelle sensazioni di essere soggiogata, eccitata, trasformata, Teresa manifesta ciò che Luce Irigaray sostiene come la virtù principale dei testi mistici estatici: in un colpo, essi tracciano e disfano confini affermando un io che sta allo stesso tempo distinguendosi e unendosi con un'altro. Il fatto più cruciale è che questi testi fanno ciò nel momento stesso

¹² Carolyn Dinshaw sottolinea quanto i testi del cristianesimo medievale rendono *queer* queste dicotomie; si veda C. DINSHAW, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham (NC) 1999; per una maggior enfasi su come questo accada si veda J. COHEN, *Medieval Identity Machines*, Minneapolis (MN) 2003.

¹³ J. LACAN, *Dio e il godimento de la donna*, p. 76.

¹⁴ A. HOLLYWOOD, *Sensible Ecstasy*, p. 5.

in cui descrivono come un corpo delimitato provi sensazioni che sembrano eccederlo.

La sessualità mistica quindi configura la finitezza del corpo non solo in termini di mancanza, ma anche in termini di possibilità, la possibilità che la pelle e le ossa e i nervi e il sangue che ci separano l'una dall'altro possano anche trarci fuori di noi, possano legarci tra noi attraverso le sensazioni evocate da una carezza o da un abbraccio, dal pungere e dal frugare.¹⁵ Ciò significa che le immagini e gli atti sessuali descritti nei testi mistici – testi che immaginano delle interazioni straordinarie con la divinità – rappresentano una sessualità che non solo non riguarda l'incontro sessuale, intimo tra due (o più) corpi, ma neppure il corpo *per se*, e che invece riguarda il modo in cui questi incontri dislocano l'io incorporato re-immaginandolo in spazi e forme che normalmente non sono frequentati. In questi testi, il corpo delimitato e distinto diventa il luogo (e l'ispirazione) di affermazioni sul modo in cui i confini e gli 'io' potrebbero cambiare o dissolversi, come vedremo negli esempi che seguiranno, tratti dagli scritti di Teresa e da alcuni altri testi del misticismo a partire dal Medioevo in poi.

La sessualità e il Cantico dei cantici

La stranezza della sessualità mistica si ispira a una fonte piuttosto convenzionale, il Cantico dei cantici. Prima del XII secolo, nelle interpretazioni cristiane il Cantico veniva letto normalmente in senso allegorico, come un testo sulla relazione tra Cristo e la sua Chiesa. Invece il cistercense Bernardo di Chiaravalle ed altri esegeti ed esegete del XII secolo si soffermarono a lungo sulle immagini matrimoniali e sessuali del Cantico per descrivere la connessione intima tra Cristo e la persona credente.¹⁶ Bernardo ha coniato un nuovo termine parlando del Cantico dei cantici come 'libro dell'esperienza' e il suo lavoro segnala l'apparire di un misticismo dell'esperienza caratterizzato non solo dal linguaggio delle nozze mistiche, ma anche da incontri erotici tra la persona

¹⁵ Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca (NY) 1974, p. 200.

¹⁶ Cfr. A. ASTELL, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca (NY) 1990, pp. 4-15; D. TURNER, *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs* (Cistercian Studies, 156), Kalamazoo (MI) 1995, pp. 47-81; S. MOORE, *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces in and around the Bible*, Stanford 2001, cap. 1: «The Song of Songs in the History of Sexuality», pp. 21-89.

credente e Cristo. Le opere scritte da o sui mistici o sulle mistiche dell'esperienza spesso sono più visceralmente somatiche e non si preoccupano di sottolineare la natura metaforica delle immagini.¹⁷ Così Beatrice di Nazareth (1200-1268) descrive in questi termini la «febbre dell'amore» che consuma il suo corpo:

«le vene esplodono, il sangue si versa, il midollo osseo appassisce, le ossa si inteneriscono, il cuore brucia, la gola si secca, così che tutto il corpo in ogni sua parte sente questo calore interiore».¹⁸

Gertrude la Grande di Helfta (1256-1302) usa delle immagini simili quando rielabora la descrizione di Bernardo di Chiaravalle su come la parola penetra la persona credente:

«Avevo la sensazione che una luce ineffabile uscendo dai tuoi occhi divini penetrasse dolcemente ... Prima era come se le mie ossa fossero svuotate dal midollo osseo, poi anche le ossa insieme alla carne venivano dissolte talché niente mi sembrava esistere in tutta la mia sostanza tranne lo splendore divino che, in maniera più squisita di quanto io fossi in grado di dire, come giocando in se stesso, mostrava alla mia anima la beatitudine inestimabile della estrema serenità».¹⁹

Angela da Foligno (1248-1309), contemporanea di Gertrude e Beatrice, racconta che, quando Dio la chiamava con amore 'figlia sua', «anche tutte le membra corporee sentivano questo piacere».²⁰ Unita intimamente con Cristo nel sepolcro, ella ha «dapprima baciato il petto di Cristo ... Poi gli baciò la bocca ... Allora Cristo posò la sua mano sopra l'altra guancia e la strinse strettamente a sé».²¹ La vita di Marie d'Oignies (1177-1213), scritta da Jacques de Vitry, descrive il suo «stare insieme al suo sposo» a letto per tre giorni:

«Quanto più ella sentiva Dio, tanto il suo desiderio cresceva. Era tormentata, gridava e lo implorava di rimanere, e per prevenire che lui andasse via,

¹⁷ Cfr. B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*, New York 1998, pp. 68, 156-170.

¹⁸ BEATRICE OF NAZARETH, *Seven Manners of Loving*, in E. COLLEDGE (ed), *Mediaeval Netherlands Religious Literature*, Leiden 1965, p. 23.

¹⁹ GERTRUDE OF HELFTA, *The Herald of Divine Love*, trad. ingl., New York 1993, p. 126; cfr. BERNARD OF CLAIRVAUX, *On the Song of Songs*, I-IV, trad. ingl., Kalamazoo (MI) 1971-1980, pp. 31-36.

²⁰ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. POZZI, Milano 1992, p. 120.

²¹ *Ibidem*, p. 147.

lei lo stringeva nelle sue braccia e pregava piangendo che lui si mostrasse ancora di più a lei». ²²

Il commentario di Teresa d'Avila sul Cantico dei cantici del XVI secolo, che le autorità ecclesiali ordinarono di bruciare, si sofferma sui versetti più erotici del testo biblico: «Mi baci il Signore con il bacio della sua bocca» (Ct 1,1), ²³ «[m]igliori del vino sono le tue mammelle che spirano fragranza di deliziosi profumi» (Ct 1,1-2). ²⁴ Il tutto culmina in un brano che unisce il materno e l'erotico al punto tale che l'intreccio tra sposa e figlia che succhia al seno, tra sposo e madre che allatta, l'una che nutre e l'altra che dà piacere, rivela quanto sia difficile distinguere tra il desiderio per il cibarsi e per il toccare, tra sonno e sesso, tra eccitazione e soddisfazione:

«Se, però, questo ricchissimo Sposo vuole arricchire l'anima e inondarla di maggiori delizie, l'attira tanto a sé che, simile a una persona cui l'eccesso del piacere e della gioia fa perdere i sensi, le sembra di essere tenuta fra quelle braccia divine, appoggiata a quel sacro costato e a quelle divine mammelle. Non sa far altro che godere, nutrita da quel latte celeste con cui il suo Sposo la va alimentando e rafforzando per metterla in condizione di ricevere doni più grandi e acquistare ogni giorno più meriti. Quando l'anima si ridesta da quel sonno e da quella ebbrezza celestiale, resta come stupefatta, stordita». ²⁵

Rispondendo alle persone che si chiedevano se Dio non potesse trovare delle immagini più adatte, Teresa difendeva l'erotismo materno del Cantico come «cosa abbia voluto dire lo Spirito Santo». ²⁶ Questo non è il linguaggio solo della fisicità, ma anche della relazionalità. Come Teresa spiega nel suo *Libro della vita*, lei trovava che la tribolazione o la disperazione fossero caratterizzate soprattutto da una sensazione di intensa solitudine. E ciò che riceve attraverso le sue visioni e i suoi rapimenti è l'esperienza di realizzare «che ci accompagna e vuol farci grazie la sacratissima umanità di Cristo». ²⁷

²² JACQUES DE VITRY, *The Life of Marie d'Oignies*, trad. ingl., Saskatoon 1987, p. 84.

²³ Citato nella versione usata da Teresa in TERESA D'AVILA, *Pensieri sull'amore di Dio*, I,1, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, p. 1425. Cfr. A. WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, pp. 116-117.

²⁴ Citato nella versione usata da Teresa nei *Pensieri sull'amore di Dio*, IV,1, p. 1456.

²⁵ TERESA D'AVILA, *Pensieri sull'amore di Dio*, IV,4, p. 1458.

²⁶ *Ibidem*, I,8, p. 1428.

²⁷ TERESA D'AVILA, *Libro della vita*, 27,4, p. 301.

Quindi il capitolo che descrive l'estasi nel *Libro della vita* di Teresa è abbinato alla sua insistenza sul fatto di dover scappare da se stessa e dai limiti della propria immaginazione attraverso l'intimità tattile: «come potremmo raffigurarci di proposito l'umanità di Cristo ritraendo con arte mediante l'immaginazione la sua grande bellezza?». ²⁸ Così lei paragona la sensazione di «morire dal desiderio di vedere Dio» ²⁹ con l'esperienza di essere incapace di contenere se stessa e insiste che questo desiderio non sia interiore, che non si tratti «né ... [di] emozioni di cuore né ... [di] certe devozioni che sogliono dare molte volte tali impulsi», e che non sia un'esperienza cui lei aveva dato inizio da sé perché «[n]on è l'anima a inasprire il dolore della piaga, per l'assenza del Signore». ³⁰ Quello che invece lei cerca di descrivere è l'esperienza di essere consumata da un altro. Teresa la paragona dapprima all'essere gettata nel fuoco, poi la rappresenta invece come l'essere trasverberata da una saetta che «si conficca a volte nelle viscere e nel cuore così al vivo da lasciarla [l'anima] incapace di capire cosa abbia o cosa voglia». Come un afrodisiaco, la freccia porta il cuore all'«odiare se stessa per amore del Signore». ³¹ Al posto dell'avvampare indifferenziato significato dal fuoco, la freccia di Teresa trasmette la forza del desiderio che cambia tutto il senso dei confini corporei; incontri disturbanti e desiderosi che sussumono l'amore di sé e abilitano all'amore di Dio. ³²

La fisicità dell'evento è centrale, sebbene Teresa metta anche in questione il corpo. Nel suo *Il castello interiore* lei sottolinea come il matrimonio mistico non abbia niente a che vedere con delle sensazioni fisiche, «perché quest'unione segreta avviene nel centro più intimo dell'anima». ³³ Eppure Teresa mette in discussione questa sua affermazione con la sua teologia incarnatoria, cosa particolarmente evidente nei brani in cui si medita la fisicità di Cristo, il colore dei suoi occhi e la sua altezza, nell'agitazione

²⁸ *Ibidem*, 29,1, p. 321.

²⁹ *Ibidem*, 29,8, p. 326.

³⁰ *Ibidem*, 29, 9, p. 326.

³¹ *Ibidem*, 29,10, p. 327.

³² Le strette connessioni tra la forza fisica, la possessione divina e il piacere sessuale sono evidenti nel fatto che, nel latino del Medioevo, il termine *raptus* ricopre tutti e tre questi significati; si veda D. ELLIOTT, *The Physiology of Rapture and Female Spirituality*, in P. BILLER - A.J. MINNIS (edd), *Medieval Theology and the Natural Body* (York Studies in Medieval Theology, 1), York 1997, pp. 141-173.

³³ TERESA D'AVILA, *Il castello interiore, Settime mansioni*, 2,3, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, p. 1041.

e nella confusione, e poi nella certezza e sicurezza che Teresa sente quando medita la vista delle sue mani, del suo volto e dei dettagli del suo corpo prima e dopo la morte.³⁴ Immersa nell'incarnazione, Teresa paragona l'esperienza di Dio all'allegria causata dal vedere, toccare o essere 'trasverberata' da un altro. Se tutto questo non dovrebbe essere 'ridotto' al sesso, nemmeno lo esclude. Come Karma Lochrie spiega, il desiderio mistico «è *queer* nei suoi effetti – eccedendo e esagerando la sua convenzionalità e frammentando i discorsi stessi dell'amore mistico e del sesso».³⁵ La sessualità mistica – l'abbandono fisico causato da un contatto fantasmatico o sensoriale con altri corpi – trasmette visceralmente il fatto che non siamo mai totalmente auto-contenuti e auto-contenute, mai completamente circoscritte, mai completamente in grado di tenere sotto controllo i corpi o il linguaggio.

³⁴ Cfr. TERESA D'AVILA, *Libro della vita*, 28,1, p. 310, e 29,2, p. 322.

³⁵ K. LOCHRIE, *Mystical Acts*, p. 183.

Sessualità e religione: ancora «diavolo e acqua santa»?

di *Stefanie Knauss*

Eva e il serpente, l'ultima cena con Gesù attorniato da donne svestite, una religiosa eccitata da un paio di mutande maschili, la delizia seducente e peccaminosa di un gelato – le pubblicità fanno capire che religione e sessualità sono poli che si attraggono e si respingono simultaneamente. In gran parte, la nostra idea di sessualità veniva e viene formata dalle teorie religiose sulla relazione tra vita carnale e vita spirituale e le conseguenti norme di comportamento. E viceversa, l'erotico e il sessuale (o la sua negazione volontaria) hanno sempre fatto parte del mondo religioso, dei riti e rituali, dei racconti mitologici ecc.: si pensi allo *hieros gamos*, alla prostituzione sacra, ai voti di castità, al ricongiungimento delle dimensioni di Dio nell'amplesso nella cabala e così via.

Nonostante una storia religiosa ricca di sessualità, però, la teologia si è tradizionalmente limitata a fornire norme di regolamento per i rapporti sessuali nel contesto dei libri penitenziali o dei trattati di teologia morale, per controllare l'apparente pericolo della forza del desiderio sessuale; mentre gli aspetti più positivi, quelli che danno spunti anche per una riflessione sul rapporto tra le persone umane e Dio e che si possono trovare ad esempio nella mistica tardo-medievale, sono rimasti marginali nella discussione teologica. Oggi, però, una riflessione sistematica a questo proposito è più necessaria che mai, per almeno due motivi. Il primo: nella società avvengono dei cambiamenti notevoli nel significato della sessualità per le persone, che richiedono una riflessione teologica che sappia andare oltre una morale del divieto. Il secondo: l'accresciuta consapevolezza dell'importanza delle dimensioni emotive, sensoriali e sensuali dell'essere umano anche nelle riflessioni più astratte, come quelle della teologia. Un'integrazione di queste

dimensioni nella ricerca teologica ha importanza anche per la metodologia e l'epistemologia della teologia.

L'intenzione di questo saggio è dunque quella di suggerire un ulteriore passo nella riflessione sistematica della sessualità in ambito teologico. Prima di tutto, però, occorre precisare i significati principali del termine 'sessualità', pur nella consapevolezza che essi non sono nettamente separabili.¹ Da un lato, sessualità significa l'identità sessuale, femminile o maschile, solitamente definita a livello biologico secondo diversi criteri, quali organi sessuali esterni e interni, livello di ormoni, cromosomi ecc., e a livello culturale secondo criteri di comportamento, preferenze, carattere ecc. Visto il gran numero di elementi che costituiscono ciò che così facilmente (e ingenuamente) chiamiamo 'maschio' o 'femmina', non sorprende che per una parte consistente degli esseri umani non sia semplice decidere se si è maschi o femmine,² e infatti, questo che chiamiamo volentieri 'ruolo sessuale' non è altro che un comodo, ma anche limitante, stereotipo culturale. La categorizzazione maschio/femmina, più che lo specchio della realtà corporea, appare come una risposta al (pur reale) bisogno umano per le categorie ben distinte, che spinge a una generalizzazione e a un livellamento delle variazioni tra gli individui. In questa prospettiva, 'maschile' e 'femminile' come etichetta d'identità sono più delle figure retoriche del discorso sociale che non una rappresentazione linguistica di uno stato naturale. Sempre più questa convenzione linguistica viene rovesciata da queste persone che a livello biologico o nella propria percezione e prassi di vita resistono a una classificazione e vivono la loro ambiguità sessuale come tale (intersessuali, transessuali con o senza intervento chirurgico, travestiti ecc.).

La sessualità come identità è spesso, ma non sempre, legata alla sessualità come prassi, il 'fare sesso'. È questo il secondo significato di cui tenere conto. Non necessariamente c'è una causalità diretta tra l'essere e il fare.³ Di solito, quando una persona

¹ Per una recente declinazione molto riuscita del tema secondo i tre significati principali che indicheremo cfr. N. PETHES - S. SCHICKTANZ (edd), *Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction*, Frankfurt a.M. 2008.

² Secondo le stime di Anne Fausto-Sterling questo riguarda l'1,7% delle persone; cfr. A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000, p. 51.

³ Si veda anche il contributo di G. Ruggiero in questo stesso volume.

fa sesso con un maschio, si ritiene possieda un'identità femminile che crea in lei il desiderio per un uomo (e viceversa), ma ormai risulta abbastanza chiaro come il desiderio sessuale non sia legato così strettamente alla propria identità sessuale. La persona che fa sesso con un maschio può ben essere un altro maschio (biologicamente e/o culturalmente); oppure una donna che oggi va a letto con un uomo, ma tra due anni si innamorerà magari di un'altra donna e passerà insieme a lei il resto della sua vita; o ancora potrebbe essere una donna transessuale pre-operazione che ha ancora i suoi genitali maschili. Questo piccolo scenario può forse dare un'idea della diversità e pluralità delle espressioni di sessualità vissute. Quindi la relazione tra sessualità come prassi e sessualità come identità è più che complessa e mai semplice e chiara come è stata percepita (o meglio costruita) per secoli da parte delle istituzioni sociali, non esclusa la teologia.

Infine il terzo significato del termine è quello di riproduzione/procreazione, rispetto a cui la differenziazione dei due sessi sembra essere la precondizione.⁴ Oggi, grazie allo sviluppo di metodi di inseminazione artificiale e alla comparsa di nuovi modelli di famiglia, questo stretto legame tra l'atto sessuale che unisce due persone di sesso diverso e la riproduzione si sta sciogliendo. Anche in questo ambito emergono temi sui quali urge una riflessione da parte della teologia, non solo per una valutazione dei nuovi metodi di procreazione, ma anche per pensare a temi quali la socialità dell'essere umano, la sua partecipazione alla creazione, le forme di 'procreazione' non-biologiche (artistiche o intellettuali), l'impegno sociale per gli altri e le altre al di là della propria famiglia ecc.

Ovviamente i tre significati principali di 'sessualità' sono legati tra loro, ma si può notare come oggi il loro legame non sia più così stretto come appariva una volta; si osservano invece una flessibilità e una instabilità nella relazione tra il fare sesso e l'essere sessuato/a, la propria identità sessuale, i desideri sessuali e la possibilità di avere o no figli o figlie.⁵

⁴ Per una rilettura della sessualità bipolare nei racconti di Genesi si veda il contributo di M. Perroni in questo stesso volume.

⁵ Si ricordi il caso de 'l'uomo incinto', Thomas Beatie, un transessuale pre-operazione che ha dato vita a una figlia nel 2008. Cfr. anche E.-M. KNOLL, *Fortpflanzungsmedizin ohne Sexualität als gesellschaftliche Irritation. Diskurse über «Jungfrauen-Geburten»*, in N. PETHES - S. SCHICKTANZ (edd), *Sexualität als Experiment*, pp. 331-348.

Consapevole di questi legami 'liquidi', in questo saggio mi soffermerò soprattutto sul secondo significato della parola 'sessualità', la prassi di fare sesso, per evidenziare in una prima parte alcuni importanti cambiamenti sociali e in una seconda parte alcune risposte teologiche già registrate negli ultimi anni, soprattutto in ambito anglofono; in conclusione sottolineerò alcuni aspetti della sessualità che ritengo importanti e fruttuosi per una futura riflessione sistematico-teologica di cui in queste pagine non posso che offrire un accenno.

1. *Sessualità oggi: tra l'ideologia del desiderio e la nuova castità*

Presuppongo in questa parte che il sesso, anche se visto come una prassi molto naturale, anzi istintiva, sia invece socialmente condizionato e perciò soggetto a cambiamenti e sviluppi sotto l'influsso di norme sociali e secondo le preferenze individuali – una tesi ormai ben illustrata da studi fatti in vari contesti socio-culturali.⁶ Oggi, la sessualità viene vissuta in modo simile e allo stesso tempo diverso rispetto ad alcuni secoli (o anche decenni) fa e ad essa vengono attribuiti altri significati; per questo essa riveste un'importanza molto diversa oggi rispetto al passato. Questo non vuol dire che il modo di vivere la sessualità sia globalmente migliorato: non è possibile considerare lo sviluppo sociale della sessualità come unidirezionale, come un semplice passare dalla repressione alla liberazione; si può invece notare come allentare il controllo in un certo ambito specifico vada spesso di pari passo con un aumento delle restrizioni in un altro ambito, fenomeno forse più sottile e meno ovvio oggi che nei secoli precedenti, ma tuttavia sempre condizionante.⁷

⁶ Tra altri, gli studi di Guido Ruggiero hanno contribuito a questa prospettiva; si veda per esempio: G. RUGGIERO, *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, trad. it., Venezia 1988. Il pioniere in questo ambito è Michel Foucault con la sua sempre importante *Storia della sessualità* in tre volumi. Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, trad. it., Milano 2004¹⁰; *L'uso dei piaceri*, trad. it., Milano 2004⁷; *La cura di sé*, trad. it., Milano 2007⁹. Si vedano anche i contributi di G. Ruggiero e F. Alfieri in questo stesso volume.

⁷ Cfr. J. D'EMILIO - E.B. FREEDMAN, *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*, Chicago (IL) 1997², p. 376.

L' 'oggi' e il 'qui' a cui farò riferimento in questa parte rinviano grosso modo al contesto culturale occidentale, cioè quello europeo e nord-americano, nel primo decennio del XXI secolo. Mentre le differenze all'interno di questo contesto sono variazioni di intensità dei cambiamenti, quelle tra questo e altri contesti culturali sono più notevoli e non possono essere illustrate adeguatamente nello spazio qui a disposizione. In ogni caso, la globalizzazione non si ferma nemmeno davanti alla sessualità: l'influsso della cultura europeo-americana, attraverso i media, le opportunità di viaggio, le logiche del mercato globale, le possibilità di Internet ecc., è ormai tale da aver inaugurato una nuova 'colonizzazione' culturale, nel cui orizzonte altre culture sessuali interagiscono in modo intenso con la cultura dominante occidentale e nel processo vengono sostituite da essa, oppure si creano nuove culture sessuali.⁸

Il cambiamento più ovvio potrebbe essere chiamato 'la liberalizzazione' della sessualità: dall'inizio del Novecento, in uno sviluppo per onde successive (grosso modo negli anni Venti, negli anni Sessanta, e di nuovo a partire dagli anni Novanta in poi),⁹ si può notare uno sciogliersi delle norme scritte e non-scritte riguardo al sesso legittimo e una maggiore libertà nel vivere la propria sessualità rispetto alle restrizioni dell'epoca borghese. Questo vale particolarmente per le donne: dopo l'introduzione della pillola contraccettiva e di altri anticoncezionali, e dopo alcuni decenni di lotta per i diritti delle donne, esse hanno guadagnato una maggiore autonomia sessuale, sia rispetto alla possibilità di avere rapporti sessuali prima/fuori/invece del matrimonio con partner diversi e diverse (cosa che precedentemente era privilegio dei soli maschi, in ossequio alla doppia morale dell'era borghese), come anche rispetto alla possibilità di rifiutare rapporti sessuali ed essere rispettate anche in questo rifiuto. Oggi, il valore del desiderio sessuale viene percepito come un valore in sé, non solo come un mezzo per raggiungere altri fini, quali la procreazione. Questo vuol dire che anche il piacere sessuale delle donne – seppure non necessario per il concepimento di un figlio o una figlia – viene

⁸ Questo processo ha inizio già nel periodo dei primi studi etnografici che sotto-mettevano le culture analizzate – incluse le loro prassi sessuali – alle categorie europee chiamando per esempio 'promiscuità' la sessualità più libera delle donne della Polinesia. Per uno studio molto attento dell'influsso della globalizzazione sulla sessualità si veda D. ALTMAN, *Global Sex*, Chicago (IL) 2001.

⁹ Cfr. J. D'EMILIO - E.B. FREEDMAN, *Intimate Matters*, in particolare pp. 241, 250, 361-378.

maggiormente valorizzato e trova occasioni per esprimersi, anche se non è ancora accettato da tutti e tutte come un valore importante per l'individuo e per la società.¹⁰ Questa valorizzazione del piacere comporta anche una maggior attenzione al come raggiungerlo, con strumenti e strategie sempre più elaborati.

La liberalizzazione si fa notare anche nel fatto che oggi i rapporti non esclusivamente eterosessuali sono sempre più accettabili, e che anche nei rapporti eterosessuali, altre forme di raggiungimento del piacere sessuale sono accettabili socialmente.¹¹ Questo risulta evidente anche dalle pubblicità, che alludono sempre più spesso (anche se globalmente non si tratta di un campione massiccio) a una sessualità non-eterosessuale per raggiungere i loro scopi di eccitare e scioccare, senza mai andare troppo oltre ciò che è accettabile in un certo contesto sociale.¹² Anche se la liberalizzazione non può sempre impedire la discriminazione di persone che non seguono il *mainstream* (ancora eterosessuale), si notano comunque una certa apertura e tolleranza nei loro confronti e l'attenuarsi di norme rigide che in passato hanno causata tanta sofferenza e ingiustizia.

Questo porta anche a una maggiore libertà e variabilità dell'identità sessuale: oggi è molto più pensabile e facile, anche se non del tutto privo di difficoltà, passare da una prassi e un'identità eterosessuale a una omosessuale e viceversa, o addirittura decidere di non farsi catalogare per niente, chiamandosi *queer*, cioè 'attraverso', fuori categoria.¹³ Sebbene questa flessibilità sia inquietante per la maggior parte delle persone, perché confonde il sistema netto di bianco/nero, maschio/femmina, omosessuale/eterosessuale, il riconoscimento della pluralità delle prassi e identità sessuali e della loro instabilità rende maggior giustizia all'esperienza vissuta rispetto a quanto non facciano le più chiare, e apparentemente

¹⁰ Cfr. P. BEATTIE JUNG, *Sanctifying Women's Pleasure*, in P. BEATTIE JUNG - M.E. HUNT - R. BALAKRISHNAN (edd), *Good Sex. Feminist Perspectives from the World's Religions*, New Brunswick (NJ) 2001, p. 77.

¹¹ Cfr. DUREX, *Sex Survey 2005*, http://www.durex.com/us/sexual_wellbeing_index.asp?intMenuOpen=30; B. ALEXANDER, *America Unzipped. In Search of Sex and Satisfaction*, New York 2008.

¹² Per questo le pubblicità sono un buon indicatore per lo stato di una società, anche se bisogna interpretarle con prudenza.

¹³ Inizialmente la parola *queer* veniva usata come epiteto per i maschi omosessuali. In seguito essi se ne sono appropriati come un auto-riferimento con significato positivo. Oggi si riferisce non più solo agli omosessuali, ma connota tutte le persone che rifiutano una solida, stabile identità sessuale e le categorizzazioni in generale.

stabili, definizioni binarie. Invece di essere qualcosa da superare e da risistemare, questa pluralità può avere un influsso liberatorio sul piano individuale e socio-politico.

D'altra parte, la liberalizzazione della sessualità non è un fenomeno esclusivamente positivo. Esso porta con sé delle conseguenze problematiche, per l'individuo come anche per le società, che vanno ugualmente considerate. Da un lato la libertà di seguire il proprio piacere sessuale dove e quando si vuole implica che altre persone devono essere disponibili a soddisfare questo desiderio, e non sempre lo fanno di loro volontà. Spesso vi sono costrette dalla loro situazione economica e/o sociale, per denaro nell'ambito dell'industria sessuale (prostituzione, pornografia) o gratuitamente nelle relazioni e nelle famiglie. Questo sottolinea il fatto che la sessualità è legata strettamente a delle domande sulla giustizia sociale, sul potere e sulla politica. Di fatto, il privato non è e non è mai stato apolitico, e il rapporto sessuale tra due individui assume un forte significato sociale. Lo slogan del femminismo, 'il privato è politico', non è per niente superato, e infatti, dati i cambiamenti nella società di oggi, diventa sempre più urgente rifletterci:

«bisogna mettere in discussione le enfasi femministe sul piacere sessuale e riconnetterle con domande di giustizia e moralità, non per rievocare una repressione del piacere, ma per evitare che la celebrazione dei piaceri privati distraga dalle nuove politiche pubbliche».¹⁴

Va anche notato come sotto le condizioni della globalizzazione queste decisioni politiche spesso servono a rafforzare il predominio dell'Occidente nei confronti delle società in via di sviluppo dell'Est e del Sud del mondo. Ma anche nelle società occidentali la persistente egemonia del piacere maschile ed eterosessuale impedisce una vera uguaglianza tra le persone e crea delle relazioni di ingiustizia.

Sottolineiamo un altro aspetto problematico a questo riguardo: pare che l'ideologia della proibizione sia stata sostituita da un'ideologia del piacere, che attraverso vari mezzi crea oggi una pressione sociale che induce a vivere una massima attività sessuale, per ottenere la massima soddisfazione del partner maschile. Le

¹⁴ G.M. JANTZEN, *Good Sex. Beyond Private Pleasure*, in P. BEATTIE JUNG - M.E. HUNT - R. BALAKRISHNAN (edd), *Good Sex*, p. 4.

riviste per donne come *Cosmopolitan* sono piene di buoni consigli su come rendere il proprio partner felice, soddisfatto e fedele – tutti, ovviamente, compiti della donna. Viceversa, però, riviste come *Men's Health* non sembrano vedere la necessità di insegnare ai loro lettori maschi come aumentare il piacere sessuale delle loro partner, anche se si può notare una timida attenzione per il contributo maschile alla relazione. Questa ideologia del piacere significa che persone che per scelta o a causa delle circostanze non vogliono o non possono vivere la loro sessualità, o che per motivi vari non provano piacere nell'atto sessuale, vengono percepite come 'anormali', bisognose di terapie e di buoni consigli per adattarsi all'ideologia del massimo piacere sessuale. La voglia come emozione spontanea diventa quindi un dovere e un obbligo, perdendo il suo valore come espressione del relazionarsi con un'altra persona in tutta libertà e secondo i propri bisogni e limiti.

È facile intravedere dietro questa ideologia del piacere un certo interesse economico: il sesso è diventato una procedura complessa che richiede l'utilizzo di giocattoli, film, creme, biancheria, prodotti farmaceutici e vari altri attrezzi, come anche di una preparazione fisica attraverso diete, cosmetici ecc., e l'insegnamento del loro uso nei libri *self-help* e nelle riviste. Per non parlare dei prodotti anticoncezionali, che hanno però una loro funzione diversa. La sessualità come espressione dell'identità e della personalità di una persona viene così inserita in un sistema di forme di vita preconfezionate, sullo sfondo di forti interessi economici.

Ormai l'industria della sessualità è un'economia rilevante che segue le logiche del mercato, e non solo nei settori della pornografia o della prostituzione, ma anche nel suo coinvolgimento nella vita quotidiana. Il sesso ha assunto un forte valore economico che deriva dall'ideologia di cui ho appena parlato: se il sesso diventa l'aspetto più importante per garantire la mia massima felicità, sono da un lato contenta di spendere parecchi soldi nell'*enhancement* sia della mia persona che dell'atto sessuale. Dall'altro lato sarò più convinta di un certo prodotto e disposta ad acquistarlo se esso mi viene raccomandato dalla pubblicità attraverso l'uso di incentivi sessuali, perché spero di acquistare insieme al prodotto anche il suo fascino sessuale e la promessa di piacere e di soddisfazione. Anche l'atto stesso di acquistare un certo prodotto diventa così un piacere quasi sessuale, interscambiabile con il sesso stesso.

Mentre in precedenza la sessualità era finalizzata alla riproduzione, oggi lo è alla *commodification* (che è sempre una forma di 'procreazione', ma ora economica, non più biologica). Data la stretta connessione tra persona e sessualità, che esiste ed è innegabile, questo fatto può portare al pericolo di *commodify*, cioè di rendere una merce, attraverso la prassi sessuale, la persona stessa, togliendole il suo valore intrinseco e singolare.¹⁵ Allo stesso tempo va però anche sottolineata la libertà delle persone nella loro interazione con il mercato, la pubblicità e la società dei consumi: rimane sempre uno spazio per la resistenza e la sovversione dei messaggi trasmessi dai media.¹⁶

Negli ultimi anni si può notare una sorta di controtendenza rispetto all'ubiquità della sessualità nella società: una nuova castità, che oggi non viene più vissuta per motivazioni religiose, ma viene scelta come una forma di radicalizzazione della sessualità attraverso la sua negazione totale, una forma di resistenza alle ideologie del sesso e del piacere e alle prescrizioni sociali che imporrebbero di vivere la propria sessualità in un certo modo.¹⁷ Molte persone cercano di svincolarsi dalla pressione insopportabile creata dall'idealizzazione del sesso nella pubblicità o nella pornografia attraverso un rifiuto netto della sessualità. I motivi sono vari: dalla resistenza alle norme sociali, al desiderio di maggior autonomia e libertà, alla determinazione di aspettare il/la partner ideale con cui condividere il piacere. Questi sono sicuramente motivi validi che mostrano la possibilità di mantenere un'indipendenza personale dal *mainstream* sociale e contribuiscono anche a una maggiore valorizzazione di altre forme di rapporti affettivi e relazioni interpersonali.

Un aspetto più ambiguo di questa negazione totale della sessualità è la sua implicita svalutazione della corporeità e della sessualità stessa, che ricorda i movimenti repressivi del passato

¹⁵ Cfr. Ch.E. GUDORF, *The Social Construction of Sexuality. Implications for the Churches*, in K.M. SANDS (ed), *God Forbid. Religion and Sex in American Public Life*, Oxford 2001, p. 55.

¹⁶ Cfr. T. REICHERT - K.R. MALY - S.C. ZAVOINA, *Designed for (Male) Pleasure. The Myth of Lesbian Chic in Mainstream Advertising*, in M.G. CASTARPHEN - S.C. ZAVOINA (edd), *Sexual Rhetoric. Media Perspectives on Sexuality, Gender, and Identity*, Westport (CT) 1999, pp. 123-133.

¹⁷ Per uno studio del movimento e delle sue origini (anche se parziale perché l'autrice si dichiara essere in favore di questo stile di vita), cfr. E. ABBOTT, *A History of Celibacy*, Toronto 1999.

e il disprezzo delle donne, associate di nuovo alla sessualità e alla corporeità. I nuovi casti, per la maggior parte maschi, percepiscono la sessualità come debilitante, perché essa sottrae le forze di cui essi hanno bisogno per il lavoro, lo sport e gli altri impegni. Le relazioni con le donne in particolare causano eccessivo stress, perché esse sono troppo esigenti e il loro spirito di iniziativa nei rapporti sessuali viene percepito come stressante, aggressivo e difficile da gestire; meglio dunque fuggire, per non lasciarsi catturare dal loro vampirismo fisico ed emotivo. Questa nuova forma di castità porta dunque con sé il rischio di una svalutazione dell'importanza delle relazioni e dell'affettività per l'esistenza umana, il cui ideale invece sembra essere di nuovo, come nell'Illuminismo e nel razionalismo, un'autonomia isolata di puro spirito, libera da ogni vincolo relazionale e dalla dimensione corporea. Si finisce così per trascurare il fatto che un'autonomia totale, in fin dei conti egoista, non può essere sostenuta senza impoverire la ricchezza dell'esistenza umana. La negazione del piacere sensuale porta quindi a delle conseguenze problematiche, dalla rinnovata discriminazione delle donne alla svalutazione delle dimensioni corporee della vita umana, mentre il suo apprezzamento può condurre all'opposto: una maggior valutazione del corpo, dei sensi e delle emozioni, e delle altre persone con cui interagiamo in corpo e spirito.

La liberalizzazione della sessualità, il viverla in modo più flessibile e instabile, la sua *commodification*, l'ideologia del piacere e la sua negazione sono alcuni elementi di un cambiamento decisamente ambiguo, che mostrano il grande bisogno delle persone di provare il mondo e sé in modo immediato, 'autentico' e corporeo, ma che portano con sé anche nuove problematiche di ingiustizia da valutare.

2. *Sedurre la teologia: teologia della sessualità e teologia sessuale*

Di fronte a questi cambiamenti, ci sono essenzialmente due strade che la teologia può seguire. La prima è il rifiuto di una collaborazione con un movimento di liberalizzazione della sessualità che viene percepito come la sua banalizzazione e sostanzialmente come una perversione di quello che è la sessualità secondo la tradi-

zione codificata dai catechismi e dai manuali (ovvero un'ulteriore, ma secondaria dimensione dell'amore coniugale, finalizzata alla procreazione). La seconda strada consiste nel prestare attenzione con mente libera, critica e aperta a questi cambiamenti e a quello che significano per l'esistenza umana e i bisogni, i desideri e anche le paure delle persone di oggi. In quest'ottica si tratta, per la teologia, di intendere la visibilità e i modi diversi di vivere la sessualità come uno dei segni dei tempi che vanno interpretati per poter parlare di Dio in un modo che corrisponde alla situazione concreta. La teologia può così cogliere l'occasione di riconoscere la potenzialità epistemologica della sessualità e della sensorialità umane, prendendo spunto dalle concrete esperienze sensoriali secondo un sapere che sia, effettivamente, un 'sàpere': un sentire, un toccare l'altra persona, il mondo, e Dio stesso.

La seconda strada indicata rappresenta dunque un approccio teologico che non solo riflette 'sulla' sessualità (cosa comunque necessaria e urgente), cioè proprio una teologia della sessualità, ma che intende la sessualità stessa come un modo, un metodo di fare teologia, una sapienza teologica formata e informata dall'esperienza sensuale e sensoriale, quindi una 'teologia sessuale' (*sexual theology*).

Alcuni esempi di una tale teologia sessuale, nata in ambito anglofono e ispirata dalle teologie femministe e della liberazione (ma non solo), sono raccolti nel volume *Toward a Theology of Eros*, curato da Virginia Burrus e Catherine Keller.¹⁸ La domanda principale della teologia sessuale mette al centro la reciprocità della connessione tra teologia e sessualità:

«Cos'ha la teologia da dire sul ruolo dell'erotismo nella trasformazione salvifica dei soggetti umani, anzi del cosmo? Come, d'altro canto, l'eros infonde la prassi teologica e trasfigura i motivi dottrinali?».¹⁹

Mentre la teologia tradizionale sottolinea la separazione tra l'amore sessuale, *eros*, e l'amore cristiano, *agape* (una distinzione che si può notare ancora nell'enciclica *Deus caritas*

¹⁸ V. BURRUS - C. KELLER (edd), *Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006. Si veda anche la rivista «Theology & Sexuality» per altri contributi sul tema.

¹⁹ V. BURRUS, *Introduction. Theology and Eros after Nygren*, in V. BURRUS - C. KELLER (edd), *Toward a Theology of Eros*, p. XIII.

est),²⁰ la teologia sessuale sostiene che invece ci sia una stretta relazione tra *eros* e *agape*: sentire la relazione con Dio nell'amore appassionato per l'altra persona può concedere una sapienza incorporata dell'alterità dell'altra persona e così anche dell'alterità assoluta di Dio.

Perciò una teologia sessuale parte dall'esperienza concreta della sessualità come viene vissuta in tutte le sue forme, anche trasgressive,²¹ che mettono in crisi le norme religiose e sociali tese a delineare la realizzazione legittima della sessualità. Questi atti trasgressivi hanno però un aspetto liberatorio e costruttivo: la trasgressione di norme e di limiti non è semplicemente una ribellione contro delle regole sociali; è in sé una profonda esperienza dell'andare oltre, un trasgredire e allo stesso tempo un trascendere l'ambito del normale, del concreto, del mondano. La teologia sessuale individua un'analogia strutturale tra l'esperienza di trasgressione dei limiti sociali e individuali e l'esperienza di trascendenza religiosa.²²

Un altro approccio teologico per rispondere ai cambiamenti nei comportamenti e nelle identità sessuali si trova nella cosiddetta *queer theology*.²³ Più che una teologia dell'omosessualità (anche se in origine si trattava di questo), è una teologia che rifiuta le categorie chiare e le definizioni chiuse, che apprezza la ricchezza di ciò che è trasversale e instabile attraverso il riconoscimento della flessibilità delle identità e delle prassi sessuali, mentre una teologia dell'omosessualità assume comunque la possibilità di fissare un'identità omo- o eterosessuale e si concentra sull'analisi di questa identità percepita come marginale. *Queer* invece non è marginale, ma centrale nella società, dal momento in cui si guarda la cultura dominante e la società *against the grain*²⁴ e con questa sua lettura sovversiva la *queer theology* pervade tutti gli ambiti della vita. La teologia stessa è *queer*, nel senso di strana, fuori

²⁰ Cfr. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it., Milano 1990. Questa distinzione si può notare di nuovo nell'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI.

²¹ Cfr. per esempio M.M. ALTHAUS-REID, *Feetishism. The Scent of a Latin American Body Theology*, in V. BURRUS - C. KELLER (edd), *Toward a Theology of Eros*, pp. 134-152.

²² Cfr. S. KNAUSS, *Trasgressioni. Una lettura filosofica e cinematografica delle relazioni tra sacro e sessualità*, in «Fenomenologia e Società», 31 (2008), pp. 94-108.

²³ Si veda anche il saggio di G. Loughlin in questo stesso volume.

²⁴ Cfr. G. LOUGHLIN, *Introduction. The End of Sex*, in G. LOUGHLIN (ed), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2007, p. 8.

posto, in contrasto con il *mainstream* della società del mercato e dei consumi, perché essa si occupa di cose immateriali in una situazione dove conta soltanto il materiale e il profitto, e perché fin dagli inizi si è trovata in una posizione di critica della società, dei poteri e delle soluzioni troppo facili e generalizzanti. Come l'essere *queer* significa essere sempre aperti per un futuro di sviluppo e di rinnovamento, così la Chiesa è una comunità sempre in cammino e sempre da riformare, aperta al futuro con Dio.

Infine, la teologia si rivolge a una realtà di cui non si può dire niente di definito, ma al contrario le riflessioni su di essa giungono sempre a un paradosso, a una contraddizione.²⁵ Come fa notare Gerard Loughlin, *queer* è quindi centrale per la teologia nel senso stretto del suo parlare di Dio:

«Poiché l'essere di Dio è senza dubbio radicalmente inaccessibile, una teologia che lo dimenticasse sarebbe indiscutibilmente *straight*, non *queer* ... Il massimo che possiamo dire di Dio è che Dio 'è', il che non è una descrizione, ma un aspetto di grammatica teologica. In modo analogo possiamo dire che *queer* 'è', anche se non possiamo dire in che cosa consista questo *queer*, se non mostrando gli effetti del suo impiego».²⁶

La *queer theology*, partendo dal riconoscimento dell'instabilità dell'identità sessuale e dalla pluralità delle prassi, rappresenta un modo di riflettere su Dio che prende sul serio la sua non-definibilità, il suo sempre-essere-diverso; in fondo è una forma di teologia negativa che parte però dalla concreta esperienza umana di un'esistenza plurale, instabile e volatile, diretta al futuro. Poiché gli individui, come la società stessa, faticano a fare i conti con questa indefinibilità, la teologia si mette dalla parte di coloro che vengono discriminate e discriminati per il fatto di essere fuori dal *mainstream*: non essere 'normali', per quanto si rifiuti il concetto, vuol sempre dire essere vulnerabili, e spesso anche in dissonanza con altre persone, pure all'interno della comunità cristiana.²⁷

²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 7.

²⁶ *Ibidem*, p. 10.

²⁷ Cfr. per esempio K. RUDY, *Subjectivity and Belief*, in G. LOUGHLIN (ed), *Queer Theology*, pp. 37-49.

3. *Desiderio, piacere, trasgressività: accenni sistematici*

In quest'ultima parte vorrei indicare tre temi nell'ambito della sessualità umana che, alla luce dei cambiamenti sociali precedentemente illustrati, andrebbero sottoposti a una riflessione teologico-sistematica come contributo per una teologia incarnata e una rinnovata antropologia teologica. Questi tre temi, il desiderio, il piacere e la trasgressività, non esauriscono tutta la tematica e tutte le domande che la teologia si deve ancora porre in questo contesto, ma possono servire come base per ulteriori sviluppi dell'argomento.

Il desiderio e il piacere sono entrambi esperienze profonde che, nonostante le differenze, mostrano alcune similarità: entrambi spingono al di là dell'immediato, aprono uno spazio di relazione e di incontro, coinvolgono la persona con tutto il suo essere. Tuttavia, il piacere in particolare non è stato oggetto di una riflessione sistematica in teologia, se non in senso negativo, sotto la spinta dei movimenti ascetici, i quali hanno portato a considerarlo come una sensazione che distrae dalla spiritualità, realtà da contenere e da controllare perché l'essere umano non si apra all'influsso del male. Le sensazioni positive e gradevoli che si provano nel piacere vengono percepite con sospetto; un loro collegamento con l'esperienza religiosa potrebbe essere visto troppo facilmente come una proiezione nel senso indicato da Feuerbach, e non come un'autentica esperienza religiosa. È invece importante riflettere anche sulle dimensioni positive del piacere,²⁸ senza giungere all'estremo di divinizzare il piacere perdendo di vista le sue problematiche. Specialmente il piacere fa provare e godere il proprio essere, la propria corporeità e il proprio posto nel mondo; esso può arrivare a un'intensità che cambia la persona, anche in minima parte. Il piacere offre un momento concentrato e intenso di essere, un momento di *stasis* e di *ex-stasis*: allo stesso momento si sperimenta un essere totalmente in sé e fuori di sé. Esso include un aspetto di sospensione di movimento e allo

²⁸ Per alcuni rari esempi di una tale prospettiva cfr. M.D. PELLAUER, *The Moral Significance of Female Orgasm. Toward Sexual Ethics That Celebrates Women's Sexuality*, in N. JAMES - S.P. LONGFELLOW (edd), *Sexuality and the Sacred. Sources for Theological Reflection*, Louisville (KY) 1994, pp. 149-168; J.G. MILHAVEN, *Sleeping like Spoons. A Question of Embodiment*, in N. JAMES - S.P. LONGFELLOW (edd), *Sexuality and the Sacred*, pp. 85-90.

stesso tempo una dinamicità verso l'altra persona e verso nuove esperienze di piacere. Anche se in un primo momento il piacere sembra una sensazione molto centrata sulla propria persona, e in una forma perversa può essere puramente egoista, in realtà il proprio piacere diventa ancora più intenso se completato dal piacere dell'altra persona. Si rivela qui anche un'importanza etica, in quanto il piacere di sentire la propria corporeità nell'incontro con un'altra persona e il senso di valore del proprio corpo che ne deriva, conducono a un nuovo rispetto per l'altra o l'altro nella sua corporeità.

Anche il desiderio – o l'eros – si orienta sempre verso l'altro/a, verso il nuovo. In passato esso è spesso stato visto come la conseguenza di un'esperienza di mancanza: una voglia di 'possedere' quello che manca per completarsi, motivata dalla preoccupazione egoistica per il proprio benessere. Invece, come fa notare Mario Costa nella sua analisi dell'eros nel *Simposio* di Platone,²⁹ il desiderio emerge da una prima esperienza di pienezza e di sovrabbondanza, e ha una dimensione produttiva e costruttiva.³⁰ Quindi l'eros, il desiderio, trasgredisce nella sua ambiguità l'opposizione binaria pieno/vuoto, mancanza/risorsa, e diventa così una risorsa nella mancanza.³¹ Nel processo di desiderare, l'altra persona non è negata come altra: proprio la sua alterità diviene la precondizione per il desiderio e per la sua soddisfazione.³² Il desiderio sessuale di unione con l'altra persona sviluppa una forza intensa che può espandersi su altri ambiti e fornire energia anche per la trasformazione di relazioni di altro tipo, a livello individuale o sociale. Senza la forza del desiderio, senza la sua impazienza e la passione per la cosa che si desidera (l'altra persona, l'amore, la giustizia, una buona vita per tutti/e ecc.), mancherebbe la motivazione di desiderare anche contro tutte le aspettative, di continuare anche quando la lotta sembra persa. Il desiderio è creativo e aiuta a vedere possibilità e occasioni laddove una mente tranquilla e appagata non andrebbe a

²⁹ Cfr. M. COSTA, *For the Love of God. The Death of Desire and the Gift of Life*, in V. BURRUS - C. KELLER (edd), *Toward a Theology of Eros*, pp. 38-62.

³⁰ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 203b-203e.

³¹ Cfr. M. COSTA, *For the Love of God*, pp. 40-41.

³² Come scrive Georges Batailles: «L'essenza dell'amore è ... la coincidenza di due desideri» (G. BATAILLES, *La storia dell'erotismo. La parte maledetta II*, trad. it., Roma 2006, p. 90).

cercarle. Per questo, esso viene spesso associato pure a una forza ribelle che va contro l'attuabile, contro ciò che è ragionevolmente programmabile e accettabile.³³ Ovviamente ciò significa che il desiderio può spingere troppo oltre, fino a far perdere la relazione con la realtà; e sebbene esso non sia egoista in se stesso, comporta sempre il rischio di diventare tale, e di sottomettere a sé la libertà dell'altra persona: «Il desiderio non è mai completamente innocente, né completamente riducibile alla dominazione».³⁴ Il desiderio e il piacere sono, quindi, intrinsecamente ambigui, ed è proprio questa ambiguità che li rende interessanti e importanti per la riflessione teologica.

Sia il desiderio che il piacere sono caratterizzati da una dimensione immanente e trascendente allo stesso tempo, che orienta verso il concreto (l'altra persona, un nuovo ordine sociale) e invita ad andare oltre, a liberarsi dalle restrizioni del reale, considerando e desiderando ciò che è totalmente diverso e altro. Questo desiderio per Dio – espresso molte volte nei testi spirituali e mistici³⁵ – coinvolge, in un grado ancora più intenso rispetto al desiderio per l'altra persona, tutta l'esistenza umana, la quale si realizza pienamente nel piacere della relazione con Dio. Il desiderio e il piacere vengono spesso associati con l'irrazionale, e infatti quale desiderio è più folle di quello che ci fa aspirare a una realtà posta oltre ciò che si può sperimentare nel mondo?

Importa notare che una relazione con Dio fondata sul desiderio è meno esposta ai rischi di una proiezione o di un'illusione, perché tiene in conto l'esperienza concreta, fisica, emotiva e mentale, quella di desiderare ed essere desiderati da altre persone e da Dio stesso, il quale nella creazione, nella sua relazione con il popolo d'Israele (raccontata spesso nei termini di un rapporto affettivo, di relazione sessuale o matrimoniale) e nella sua incarnazione ha dimostrato e continua a dimostrare, da parte sua, desiderio per le persone umane.³⁶

Una relazione con una realtà assoluta e totalmente altra com'è Dio non può essere altro che appassionata, e appassionata nel

³³ E. GRAHAM, *Towards a Theology of Desire*, in «Theology and Sexuality», 1 (1994), p. 16.

³⁴ *Ibidem*, p. 20.

³⁵ Si vedano gli esempi nel saggio di C. Furey in questo stesso volume.

³⁶ Cfr. L.C. SCHNEIDER, *Yahwist Desires. Imagining Divinity Queerly*, in K. STONE (ed), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, Sheffield 2001, p. 216.

senso ambiguo della parola: una relazione che porta con sè un piacere sublime, ma anche passione e sofferenza; o nelle parole di Teresa d'Avila:

«Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere quei gemiti di cui ho parlato, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine, né l'anima poteva appagarsi d'altro che di Dio». ³⁷

Più che una relazione con un'altra persona umana, quella con l'assoluto è una relazione che chiede talmente tanto da spaventare e far quasi violenza all'essere umano. ³⁸ Quindi l'aspetto positivo e quello negativo, rischioso della passione sessuale, di cui abbiamo esperienza nei rapporti intersoggettivi, si ritrovano anche nel rapporto con Dio. In questo senso la riflessione sulla passione sessuale, sui suoi piaceri e rischi, può aiutare a intendere meglio quello che la fede e l'incontro con Dio ci richiedono: la fede stessa è rischiosa, impegnativa e assoluta. Però, come nella sessualità, si tratta di un rischio da correre per realizzare le potenzialità dell'esistenza umana, che consiste appunto nella relazionalità e socialità vissute con altre persone, e nella relazione con Dio.

Ho già accennato in precedenza alla trasgressività della sessualità. Spinta dal desiderio, essa va sempre oltre i limiti di ciò che è considerato normale e accettabile, e costituisce al tempo stesso un rischio per l'ordine stabilito, e un arricchimento nell'aprire nuove strade e nuove prospettive. La trasgressività della sessualità viene vissuta a vari livelli, e ha un significato per la riflessione teologica sotto vari rispetti. A un livello individuale, o interpersonale, la sessualità rappresenta una trasgressione del limite che delinea un individuo come un'unità autonoma, oltre che il superamento dei limiti che separano due persone nel desiderio e nel raggiungimento dell'unione sessuale e del piacere comune (non limitabile al solo orgasmo). Qui i limiti vengono 'trasgrediti' dal fatto che il mio piacere diventa 'piacere di dare piacere': far sperimentare piacere all'altra persona perché il suo piacere diventi anche il mio. Questo piacere che l'unione offre include un lato oscuro e violento: l'unione stessa implica infatti

³⁷ TERESA D'AVILA, *Libro della vita*, 29,13, in TERESA D'AVILA, *Opere complete*, trad. it., Milano 1998, p. 329.

³⁸ Cfr. K. STONE, *Queer Commentary and Biblical Interpretation. An Introduction*, in K. STONE (ed), *Queer Commentary and the Hebrew Bible*, p. 29.

la perdita del proprio sé e la 'violenta' dissoluzione dell'individualità dei partner: «la sfera dell'erotismo è essenzialmente la sfera della violenza, la sfera della violazione».³⁹ Questa trasgressione fondamentale motiva anche le altre trasgressioni sul piano sociale: il carattere inquietante e trasgressivo della sessualità è il motivo della sua pre-destinazione a essere utilizzata come mezzo di ribellione contro le norme sociali, le strutture fossilizzate, le ideologie e le gerarchie. È per questo ancora che essa ha sempre avuto un ruolo nei vari movimenti utopici e di protesta sociale, dall'antichità fino a oggi,⁴⁰ come anche nei movimenti religiosi che hanno voluto distinguersi da un dato ordine sociale attraverso un comportamento sessuale diverso.

In ambito religioso si sfrutta questo potere di trasgressione della sessualità attraverso vari riti, per rendere possibile il transito dalla sfera dell'immanenza a quella della trascendenza: la sessualità viene implicitamente riconosciuta come una modalità di trasgredire anche questo limite che sembra invalicabile e di permettere l'esperienza della trascendenza nell'immanenza. Questo non accade solo nelle religioni arcaiche, dal momento che si possono trovare tracce della stessa dinamica di trasgressione del limite nelle intenzioni e forse nell'esperienza dei mistici e delle mistiche medievali, come traspare ad esempio dagli scritti di Rupert di Deutz o Hadewich d'Anversa.

Su un altro livello, l'esperienza della trasgressività sessuale serve anche per riconoscere la necessità di 'trasgredire' i limiti delle discipline e dei modi di pensare, per poter cominciare a comprendere la complessità dell'esperienza sessuale. Una teologia sessuale non può limitarsi a una riflessione circa un ideale di sessualità pensato a tavolino, ma ha bisogno del supporto di altre discipline accademiche quali la sociologia, la storia, la biologia, la filosofia, e di altre modalità e stimoli di riflessione, quali si possono trovare nell'arte, nella poesia, nei media e nelle esperienze concrete di piacere, di godimento, di prossimità fisica e spirituale. Una riflessione puramente sistematica, e quindi per forza di cose

³⁹ G. BATAILLE, *L'erotismo*, trad. it., Milano 1991, pp. 17-18. Questo non va certo inteso come giustificazione per ogni tipo di violenza sessuale, ma sottolinea l'aspetto ambiguo della sessualità, che va tenuto in considerazione anche in una riflessione che cerca di andare oltre la logica del divieto.

⁴⁰ Cfr. J. KRIPAL, *Sexuality. An Overview (Further Considerations)*, in L. JONES (ed), *Encyclopedia of Religion*, XII, Detroit (MI) 2005², p. 8242.

astratta e generalizzante, va sempre corretta dall'esperienza concreta, quella raccolta dagli studi sociologici o espressa nell'arte, e dal riconoscimento che quest'esperienza può cambiare, mostrandosi in modi differenti, in tempi e culture diversi.

I cambiamenti sociali che illustravo nella prima parte, che vanno presi sul serio e che non si possono ignorare o annullare, richiedono una riflessione teologico-sistematica sulla sessualità (includendo gli aspetti accennati qui sopra, ma anche altri quali la dimensione socio-politica della sessualità, i cambiamenti nella concezione di relazione, di prossimità, di intimità ecc.). Una tale riflessione prende la sessualità sul serio non solo come mezzo di procreazione o come un atto puramente fisico, ma anche come modo di sperimentare il proprio corpo-persona, il mondo, la trascendenza, e quindi come un modo di fare una teologia incarnata nel corpo individuale e sociale.

Rendere «queer» la teologia morale: de-moralizzare e ri-moralizzare la sessualità

di Regina Ammicht Quinn

1. *Eva, Maria e (un po' di) Adamo*

In un messale della seconda metà del Cinquecento si trova una raffigurazione di notevole interesse.¹ Al suo centro vi sta un grande albero, ai cui lati si trovano due donne, una da una parte e una dall'altra. La loro somiglianza è considerevole: una sembra essere lo specchio dell'altra. I volti sono quasi identici: potrebbero essere sorelle, o addirittura la stessa donna. Eppure, vi è una differenza sostanziale: una delle due donne è vestita, l'altra è nuda. Da una parte, la folta chioma avvolge il corpo nudo, come una mandorla. Dall'altra, lo splendido e ricco abbigliamento pare non riferirsi a ciò che sta sotto (il corpo femminile), ma sembra 'essere' la persona stessa. Una corona e l'aureola, prolungando la linea del mento, incorniciano il capo; e in questo caso sono la testa e l'aureola a dare la percezione di una mandorla.

Si tratta, naturalmente, di Maria, la quale sta in piedi alla destra dell'albero, dalla parte 'giusta'. La Vergine sta distribuendo le sante ostie che ha raccolto dalla sua parte dell'albero per coloro la cui salvezza è assicurata e prossima. E sulla sinistra troviamo Eva, dalla parte 'sbagliata', nell'atto di distribuire i frutti che lei prende dalla bocca del serpente. 'Dannazione', sulla parte sinistra del disegno, è scritto con la stessa intensità con cui sta scritto 'Salvezza' sul lato opposto. Adamo, nudo e coperto allo stesso tempo, se ne sta in un certo senso come intontito al centro, mentre l'albero (serpente incluso) ne nasconde il membro e contemporaneamente sembra da esso fiorire.

Traduzione di Giovanni Pernigotto.

¹ Cfr. B. FURTMAYER, *The Tree of Life and Death, Surrounded by Four Medallions*, 1481, in *Fünfbändiges Missale*, Clm 1571, fol. 60v (1478/1489).

Per coloro che hanno familiarità con la storia della dottrina e della pietà cristiane, la Vergine vestita, 'priva della colpa del suo genere', è sempre associata alla purezza originaria. Eva, senza vestiti, è la donna che sta dalla parte del male, e con la sua nudità non rappresenta il futuro, la bellezza o la maternità, bensì la sessualità e il peccato: «Tu sei la porta del male» scrive Tertulliano agli inizi del terzo secolo, «Tu sei colei che ha osato prendere dell'albero proibito, tu sei la prima traditrice della legge divina, colei che ha convinto l'uomo [a peccare], perché il maligno non era così coraggioso da attaccarlo. Tu hai distrutto così facilmente l'immagine di Dio, cioè l'uomo. A causa del tuo mortifero peccato, anche il Figlio di Dio dovette morire».²

Tutto questo emerge da questa miniatura. E comunque Eva rimane una donna bellissima: e così le affermazioni razionali sembrano smentite dall'impatto estetico dell'immagine.

In essa si manifesta la 'trama' dei complessi ruoli di genere presenti in un contesto cristiano di crisi, la situazione di peccato, salvezza e perdizione. Essa mette in luce il desiderio, oltre che la disciplina del desiderio. Il desiderio erotico e quello salvifico sono intrecciati, formando un modello originale, eccentrico e potentemente espressivo. Tuttavia, a dispetto di Tertulliano, il disegno non è la pura rappresentazione di un mondo dualistico, che ponga le donne da una parte e gli uomini dall'altra. Il dualismo dell'immagine non riguarda affatto il genere, ma la morale: quest'ultima si sovrappone alla questione del genere. Il mondo è diviso tra bene e male; le donne agiscono su entrambi i fronti e il dualismo morale le spinge a schierarsi per uno o per l'altro regno.

Il monopolio dell'interpretazione, comunque, il potere di definire quale parte rappresenti 'il bene' e quale 'il male', si trova al di sopra, alla sommità dell'albero, e la sua connotazione è mascolina. Adamo giace in una posizione che potremmo chiamare trasversale: le sue membra migliori, cioè la testa e la parte superiore del corpo, sono poste dalla parte 'giusta', mentre le sue parti inferiori, nella loro funzionalità e potenzialità, stanno comunque sul lato 'sbagliato'. Questa connessione visiva ed estetica tra genere, sesso e moralità assume la forma di una rete simbolica, quasi un arazzo di simboli che determina i contenuti stessi del genere e della moralità.

² TERTULLIANO, *De Cultu Feminarum*, I, 1.

2. *Testimonianza di un divorzio*

Oggi, il lungo e non sempre felice matrimonio tra sessualità e moralità sembra essere giunto al capolinea. Avvertiamo i segnali di un divorzio in corso, come fossimo i testimoni di nozze al contrario. Il discorso etico sulla sessualità si è fatto nel tempo più timoroso, e basterebbe pensare a come genitori, insegnanti e preti ne parlavano ai ragazzi e alle ragazze solo cinquant'anni fa, rispetto a quanto accade ai giorni nostri. «Qualsiasi cosa ti renda felice» è l'odierno mantra di una tolleranza impotente e inutile. Di solito consigli e affermazioni che paiono chiari e coerenti vengono da coloro che possono permettersi di parlare in astratto, senza preoccuparsi in concreto degli effetti suscitati in chi li ascolta; oppure provengono da alcuni movimenti controcorrente, come quei gruppi giovanili che propongono l'astinenza, normalmente più predicandola che vivendola sul serio.

Ogni matrimonio che sta per finire ha una storia particolare che precede (o prepara) il divorzio. Nel contesto della cultura occidentale il legame tra moralità e sessualità ha ovviamente una storia cristiana. Essa è la tipica storia di differenti teorie e pratiche di diffidenza, di paura o di disprezzo delle pulsioni e dei bisogni umani e delle varie alleanze con le strutture secolari per regolare e controllare gli individui e le società, creando tutta una serie di regimi sessuali. Da tutto ciò si è sviluppato un ordine morale rigidamente regolamentato, capace di determinare sia la vita sociale che quella delle singole persone.

Il divorzio tra sessualità e moralità fu in parte rappresentato, in parte riconosciuto, in parte abbracciato da quella che più tardi fu chiamata la rivoluzione sessuale. In essa i legami tra la sessualità e le strutture sociali furono abbandonati e ristrutturati; gli imperativi categorici mutarono da 'non fare' a 'fare', dall'evitare la sessualità all'obbligo di esercitarla, e tutto questo nel tentativo di creare una sorta di paradiso alternativo dove finalmente ciascuno vivesse secondo la propria volontà (maschile o femminile) e i propri bisogni.

Ci furono senza dubbio – e ci sono ancor oggi – valide ragioni per rigettare la moralità nell'ambito sessuale: da una parte, vi è il timore che l'autonomia tanto faticosamente raggiunta venga rimessa di nuovo in discussione; dall'altra, i concetti legati all'individualismo, tipici del Nord del mondo, generano una forma

di auto-percezione e di auto-rappresentazione in cui il privato è pubblicamente esposto senza vergogna e, allo stesso tempo, il privato viene protetto vergognosamente sul piano interiore.

La realtà, in ogni caso, sembra essere di solito più complessa di quanto le affermazioni non lascino intendere. 'Divertirsi', specialmente per i giovani e le giovani, è qualche cosa di complicato, e per nulla sganciato dalla moralità;³ e le relazioni sessuali vissute all'interno dell'attuale 'leggerezza dell'essere' non sono affatto immuni da fenomeni distruttivi e dolorosi. La sessualità senza moralità, sponsorizzata dall'invito «Genuss ohne Reue» ('consuma senza rimorso', come dice la pubblicità di una marca di sigarette), volto a descrivere il vissuto e le relazioni sessuali, non è del tutto vera. Forse non è vera affatto.

L'ultimo romanzo di Tom Wolfe, *Io sono Charlotte Simmons*,⁴ è, come la maggior parte dei suoi libri, un misto tra giornalismo e letteratura. In quest'opera egli descrive un esperimento immaginario, prendendo come spunto una reale sperimentazione neuro-scientifica sui gatti. L'esperimento si pone una domanda centrale: che cosa succede se ad un certo numero di gatti – o ad un certo numero di giovani, nel caso del romanzo un gruppo di studenti e studentesse universitarie americane – si toglie l'organo che controlla la sessualità? (tale organo si chiama amigdala, e nei gatti fa parte del sistema limbico; nel campione di Wolfe, l'operazione assume un carattere fortemente simbolico in cui, senza che nessuno se ne renda conto, i valori morali legati alla sessualità vengono rimossi, operazione supportata da una serie di 'regole nel vestire' e da feste studentesche, da gerarchie dichiarate o sottintese, da giochi di potere e dal permanente ispezionare il proprio e l'altrui corpo).

Considerando che Tom Wolfe è un anziano intellettuale pessimista, i risultati dell'esperimento sono davvero interessanti: lui racconta tramite una miriade di storie che si intrecciano l'una con l'altra che l'aver amputato il controllo morale sulla sessualità non porta a 'consumare senza rimorso', bensì a nuovi e addirittura

³ Cfr. H. KLAGES, *Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?*, in «Aus Politik und Zeitgeschichte», 29 (2001), pp. 7-14. Cfr. H. KLAGES, *Chancen des Wertewandels*, in E. TEUFEL (ed), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 41ss.

⁴ T. WOLFE, *Io sono Charlotte Simmons*, trad. it., Milano 2006.

più severi sistemi di regolamentazione, che funzionano sulla base di una rigida divisione di genere.

La vita sessuale delle ragazze assume il sapore tipico del XIX secolo: 'Il mio desiderio è che lui mi desideri'. Il desiderio femminile è definito chiaramente in termini sociali, e non sessuali: 'Lui', colui che vorrei mi desiderasse, non è l'eroe fuoriuscito da romantiche fantasie, ma l'uomo al vertice dell'ordine gerarchico. Ciò significa che la sessualità femminile assume i caratteri della stessa prostituzione: se l'attività sessuale di tipo professionale si definisce come la prestazione di servizi sessuali travestiti da espressioni di preferenza sessuale,⁵ anche nel caso descritto da Wolfe la sessualità femminile è un'attività professionale (non sul piano puramente finanziario, ma su quello del riconoscimento sociale).

La sessualità dei ragazzi si caratterizza per le metafore belliche: contesa, cattura, vittoria. Per loro la sessualità è un mezzo per ottenere riconoscimento all'interno delle deboli gerarchie maschili. Essa perciò rivela un certo elemento 'omo-sociale' e 'omo-erotico': 'ho bisogno di stare sessualmente con le ragazze per essere rispettato dagli altri ragazzi'.

In questo esperimento la sessualità, nata da una rigida divisione di genere, è di tipo maschile – le ragazze dipendono da ciò che desiderano i maschi, i ragazzi aspirano a ottenere riconoscimento dai loro pari. La pulsione più urgente sembra non essere quella che spinge ad una relazione romantica, e neppure quella che tende a soddisfare un bisogno, ma quella che mira a raggiungere uno *status*.⁶

L'esperimento di Wolfe ovviamente non è 'reale'. Nonostante la metafora dell'esperimento, che sta al cuore del romanzo, egli non sta trattando con dati empirici, ma di finzione. Eppure egli, assieme alle sue lettrici e lettori, certamente conosce bene la capacità di percezione che deriva dalla narrazione e dalla fantasia.⁷

Circa questa finzione/analisi e le nostre diverse culture contemporanee, la metafora del divorzio risulta essere poco adeguata – non del tutto, ma per la maggior parte: dopo il primo divorzio

⁵ Cfr. E. VON DÜCKER (ed), *Sexarbeit. Prostitution – Lebenswelten und Mythen*, Bremen 2005.

⁶ Cfr. C. KOPPETSCH (ed), *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, Konstanz 2000. A. DE BOTTON, *Statusangst*, Frankfurt a.M. 2006.

⁷ Cfr. ad esempio R. RORTY, *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it., Milano 2003.

tra moralità e sessualità (specialmente la moralità ispirata dalla religione), può avvenire un secondo matrimonio, in cui il nuovo partner è un po' più giovane di Tertulliano, ma con le stesse caratteristiche: rigidi codici di genere fondano rigidi regolamenti, dove l'astinenza è ringiovanita come disponibilità, la castità come virilità e la santità come *status*. Il secondo matrimonio non promette davvero più felicità rispetto al precedente. E ciò risulta essere, naturalmente, un'esagerazione.

Ci sono sempre state nel corso della storia relazioni sessuali compiute, oggi come in passato. Molte persone sono in grado di scoprire e di vivere il meglio del matrimonio: conoscenza ed esperienza da una parte, un sincero impegno dall'altra, e il richiamo alla felicità e ad una certa leggerezza nel mezzo.

Ciò, comunque, non risolve il problema da un punto di vista teoretico. La sessualità necessita di riflessione etica, perché essa è una forma dell'agire, e non un puro automatismo del sistema nervoso centrale (come il singhiozzo). Ma tale riflessione etica non è affatto autoevidente e scontata: come parlare sul piano morale della sessualità oggi? Come sviluppare un sistema etico con il quale riflettere, valutare e discernere la sessualità umana? E come fare tutto ciò in un contesto cristiano?

3. *Codici di genere e problemi di 'natura'*

Rigidi codici di genere, che siano cristiani o postmoderni, stanno alla base di rigidi sistemi morali riguardanti la sessualità. Tali codici nei loro rispettivi contesti culturali determinano se una certa identità di genere sia attualizzata pienamente o solo in parte. I codici di genere così si concentrano meno sui particolari organi riproduttivi e più sulle caratteristiche comportamentali associate alle persone. Questi codici condizionano pure le pratiche di genere.

Oggi, i codici di genere per le donne nella maggior parte dei paesi industrializzati tendono a essere più ampi di quelli maschili e ad avere aspetti di giocosità e leggerezza. Tale giocosità nei codici di genere maschile corre il rischio di essere severamente punita. I codici maschili sono in qualche modo meno rigidi rispetto alle generazioni precedenti; allo stesso tempo, non mancano tendenze a ristabilire il potere dell'univocità (seppur illusorio).

Quello che i discorsi femministi rivendicavano quarant'anni fa, sembra ora riemergere nei discorsi di genere e produrre la sua regola generale: da un punto di vista etico, più un codice di genere è rigido, maggior infelicità provoca. Più la gestione della sessualità è regolata da codici di genere rigidi, più si produce insoddisfazione nelle relazioni sessuali.

I codici di genere, connessi alle pratiche e alle identità, trovano la loro stabilità nella pretesa di essere 'naturali'. Ma il carattere binario di 'natura' è stato ampiamente messo in crisi da varie discipline scientifiche: biologia, antropologia culturale, storia del pensiero.

Da un punto di vista biologico, Anne Fausto-Sterling ha descritto quindici anni fa cinque diversi generi; maschi, femmine, ermafroditi autentici (persone con ovaie e con testicoli, in inglese *herms*), pseudo-ermafroditi maschili (persone con testicoli e con organi genitali femminili variamente sviluppati, in inglese *merms*), pseudo-ermafroditi femminili (persone con ovaie e con organi genitali maschili variamente sviluppati, in inglese *ferms*).⁸ Oggi, la stessa studiosa considera superato questo approccio, in quanto allora l'identità di genere era eccessivamente associata a fattori biologico-genitali, mettendo in discussione l'intera catalogazione del genere, non più considerabile secondo uno schema binario maschio-femmina, e neppure giungendo a cinque distinte modalità di genere, ma come un processo dinamico e ininterrotto.⁹

Gli antropologi culturali descrivono delle culture che hanno più di un genere – specialmente nell'area del Pacifico, dove il 'terzo sesso' non è legato all'omosessualità: tale etichetta fu importata dai missionari cristiani dell'Inghilterra vittoriana.¹⁰ E la storia del pensiero ci parla di cambiamenti nella percezione del genere, soprattutto durante la prima parte del diciottesimo secolo, in Europa. Lo storico Thomas Laqueur analizza come l'antico modello 'un corpo – un genere' (vi è solo un corpo, e un solo genere, quello maschile, in quanto le donne erano considerate uomini con gli stessi genitali maschili, solo che tali organi

⁸ Cfr. A. FAUSTO-STERLING, *The Five Sexes. Why Male and Female is not Enough*, in «The Sciences», (marzo-aprile 1993), pp. 20-24.

⁹ Cfr. A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000.

¹⁰ Cfr. P. CULBERTSON - T. MALIKO, «Il perizoma non è samoano». *Alla scoperta di una teologia trasgressiva del terzo genere nell'area del Pacifico*, in «Concilium», 38 (2008), 1, pp. 78-91.

genitali non erano comparsi, ma tenuti all'interno del corpo: e questo a causa di una carenza di estro vitale, come sosteneva Aristotele) si muta nel modello 'due corpi – due generi', in cui uomini e donne sono assolutamente differenti, e tale differenza è manifesta e visibile nella diversità degli organi riproduttivi e nel comportamento sessuale.¹¹

La 'natura' è una realtà complessa, e la questione di come concettualizzare la 'natura' è stato un problema centrale per il discorso femminista. Joan W. Scott, che nel 1988 suggeriva di usare il termine 'gender' come efficace categoria analitica per i processi storici,¹² ora ne dichiara l'inefficacia.¹³ La ragione risiede proprio nella 'natura': nei contesti sociali e accademici in cui le neuroscienze e la biologia molecolare riorganizzano la 'realtà', l'argomento 'gender' perde di forza; il motivo di ciò sta nell'aver perso il nesso con la 'natura', specialmente con il corpo femminile. Il difficile e talvolta superficiale nesso del 'genere' con il suo riferimento fisico, il 'sesso', secondo Scott è analiticamente e epistemologicamente insufficiente. Tale critica rispecchia la reazione di Barbara Duden a Judith Butler: per Duden, i 'corpi che contano'¹⁴ di cui parla Butler in realtà non contano affatto e sono, invece, una «pura teoria», una «teoria senza il (basso) ventre», la quale banalizza le esperienze centrali della vita umana che si svolgono dalla nascita alla morte.¹⁵

Malgrado altre, più recenti e più accurate interpretazioni del pensiero di Butler, queste critiche segnalano un problema reale. Le esperienze e le percezioni del (proprio) corpo non sono mai 'naturali', ma sono il risultato di importanti e significativi processi culturali. Ma allora ci si può chiedere: che cosa si intende per 'natura'? I fondamentali problemi etici del mondo contemporaneo sono connessi al corpo – non solo quelli legati all'inizio e alla fine della vita, o alla sessualità e alla ricerca medica, ma anche quelli della fame, della povertà, della giustizia sociale. Le moraliste e i moralisti non possono non parlare del corpo. Ma

¹¹ Cfr. T. LAQUEUR, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, trad. it., Bari 1992.

¹² Cfr. J.W. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, New York 1988.

¹³ Cfr. J.W. SCOTT, *Die Zukunft von gender*, in C. HONEGGER - C. ARNI (edd), *Gender. Die Tücken einer Kategorie*, Zürich 2001, pp. 39-63.

¹⁴ J. BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad. it., Milano 1996.

¹⁵ B. DUDEN, *Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung – ein Zeitdokument*, in «Feministische Studien», 11 (1993), 2, pp. 24-33.

come parlare della 'natura' umana senza finire nelle sabbie mobili di un datato essenzialismo o di un'altrettanto datata versione di legge 'naturale', dove ancora si evoca un univoco e indiscusso concetto di 'natura'?

La complessità delle descrizioni biologiche, culturali e storiche di 'natura' resiste a tali semplificazioni.

'Natura' non è un termine fisso e inamovibile,¹⁶ non è per nulla una realtà rimasta tale e quale dal momento in cui è stata compresa in un certo momento della storia, e che tale debba essere conservata. La 'natura' che noi siamo e la 'natura' in cui viviamo non è semplicemente la 'buona creazione'. Il lavoro culturale nei confronti della 'natura' appartiene alla natura stessa, e ciò porta delle conseguenze sia per il discorso etico come per quello che riguarda il *gender*.

Per la riflessione etica, la natura stessa non è un puro strumento per le decisioni morali. Noi non riusciamo a riconoscere che cosa sia moralmente giusto o sbagliato semplicemente contemplando le funzioni dei nostri organi sessuali.

Nella complessa relazione del pensiero femminista alla 'natura', che si basa sul fatto che nel pensiero occidentale le donne per secoli sono state identificate con la 'natura', il 'genere' potrebbe essere letto in modo differente – meno come rappresentazione in cui il significato è ormai scomparso e più come un termine capace di organizzare vari e diversi discorsi.

4. *Eva, Maria e un po' più di Adamo*

Un'argomentazione etica che inizi dalla creazione della natura da parte di Dio, creazione che preveda poi uno sviluppo di tale natura, alla quale Dio abbia dato certi codici di genere e, su questi, abbia prescritto alcuni comportamenti sessuali legati al genere, presenta alcune debolezze di non poco conto. La principale sta nel modo in cui gli effetti sociali sono 'naturalizzati' e visti come già 'dati'. Questa naturalizzazione produce una realtà mediante un processo di distinzione; la distinzione di base è quella tra 'normale' e 'anormale'.

¹⁶ Cfr. E. BORGMAN, *Non «fissare» la natura in termini statici. Omosessualità e innovazione della legge naturale*, in «Concilium», 38 (2008), 1, pp. 92-104.

Il discorso etico sulla sessualità deve di nuovo prendere l'avvio da un punto cruciale: quello della natura. Se 'de-naturalizziamo' il pensiero etico, specialmente quando si tratti di genere e di sessualità, ci troviamo di fronte a delle teorie da cui possiamo apprendere molto. Esse sono sorte a partire da alcuni movimenti: la teoria del genere dal movimento femminista; la teoria *queer* dai movimenti gay e lesbici (e anche bisessuali e transessuali). Entrambe queste teorie sono prospettive che mettono in dubbio la 'normalità' e la 'natura', così come modelli e percezioni pre-stabiliti. Sono teorie che possono certo inquietarci.

De-naturalizzare vuol dire rompere il legame tra natura, normalità e normatività; e ciò significa negare un'interpretazione di natura che preceda il riconoscimento e la percezione culturali. Tale sforzo e tale processo di de-naturalizzazione è la precondizione che rende possibile il naturalizzare nuovamente del discorso etico: se 'naturale' non equivale più a 'normale', e se 'normale' non determina più le scelte etiche, allora la 'natura' può rivendicare un nuovo e cruciale spazio nel campo dell'etica. Qui, la riflessione sui corpi sessuati e segnati dal genere, sulla riproduzione e sull'autonomia, sulle percezioni culturali scritte sul corpo, possono essere analizzate dal punto di vista etico. I criteri etici in queste nuove riflessioni sulla natura sono i criteri etici generali: l'assenza di violenza e la difesa della dignità umana; oltre a questo, la spesso incerta, talvolta disordinata e disarmonica lotta dell'essere umano per raggiungere la vita buona.

Queer è una parola di cinque lettere. Essa ha la connotazione di 'bizzarro, strano, diverso'; e può anche avvicinarsi a 'frustrazione, neutralizzazione, delegittimazione'.

L'incertezza è la caratteristica strutturale della postmodernità.¹⁷ Ogni giorno della nostra vita e nella ricerca scientifica noi lottiamo per raggiungere delle certezze – persino quando sappiamo che potrebbero essere delle certezze 'false'. In questa situazione sarà compito dell'etica considerare e valorizzare le incertezze invece di voler fondare delle certezze fasulle. Il discorso etico così può liberarsi dai suoi atteggiamenti paternalistici ('io so che cosa è bene per te') e impegnarsi nelle ambiguità della vita. Vi sono delle conseguenze, specialmente nel campo della sessualità e del genere.

¹⁷ Si veda, ad esempio, A. GIDDENS, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge 1994.

La prima conseguenza: le persone che non sono catalogate come 'normali' – non si tratta solo di gay, lesbiche o transessuali, ma la questione riguarda pure i problemi della razza, del ceto sociale, della dis/abilità – nella valutazione morale non si troverebbero più automaticamente dalla parte sbagliata. Non c'è bisogno, quindi, per fare un esempio, di riconsiderare l'omosessualità dicendo: 'Sono diversi/e, ma in fondo simpatici/simpatiche'. Vi è invece la necessità di de-costruire la 'normalità' normativa nella sua forma di 'etero-normatività'.

La seconda conseguenza: in un certo senso la sessualità si de-moralizzerebbe, per essere quindi ri-moralizzata. 'Chi può fare cosa, quando e con chi' non è la domanda etica più urgente in un mondo in cui si soffre la fame, in cui regna l'ingiustizia, in cui avvengono dei genocidi; e non è neppure la domanda che rappresenta il nucleo centrale dell'identità cristiana.

I sistemi etici tradizionali giudicano gli atti sessuali non utilizzando dei criteri morali: un certificato di matrimonio, ad esempio, oppure la natura o la qualità degli organi riproduttivi di uno dei due partner. Ri-moralizzare la sessualità significa quindi che il discorso etico deve adottare criteri rigorosamente morali per dare una valutazione etica in ambito sessuale. Tali criteri sono le norme basilari, in linea cioè con il rifiuto della violenza e il rispetto della dignità altrui.

Questo doppio movimento di de-moralizzazione e ri-moralizzazione del discorso sessuale può condurre a disegnare una nuova mappa degli orizzonti morali. Ve n'è bisogno in ambiti in cui operano etiche rigidamente normative basate su principi dove sono in questione la violenza e la dignità umana; e lo stesso si può dire per quei contesti dove l'etica lotta per raggiungere la vita buona, ma cercando non di operare secondo un paradigma di tipo 'farmaceutico' (con prescrizioni etiche elaborate e scritte in modo da non essere comprese), ma secondo approcci narrativi in cui viene data la parola all'esperienza, e dove l'esperienza viene pensata e valorizzata.

Tornando all'immagine di Furtmeyer, con Maria, Eva e Adamo, è chiaro che i discorsi di liberazione che riguardano il genere normalmente si occupano delle figure nella parte bassa del disegno. Questi inviterebbero Adamo a uscire dal suo stato di semi-incoscienza e di unirsi all'opera. E si ricorderebbero, inoltre, le dimenticate figure femminili nella storia cristiana, Giunia e

Maria Maddalena, insieme a Eva e Maria. Tutto ciò è necessario, ma ancora insufficiente. Spostare le figure da una parte all'altra non risolve il problema.

Il dualismo morale del disegno come tale è davvero semplice. Ma fino a che non ci rendiamo conto del fatto che Eva e Maria sono sorelle, forse addirittura la stessa donna, non cogliamo la sua reale complessità. Entrambe le donne fanno più o meno la stessa cosa: distribuiscono cibo. Ma in verità i loro gesti sono antitetici. Vi è un modello originario che ha il monopolio dell'interpretazione: qui si è già deciso che cosa nella donna sia 'bene' e 'male', e che la decisione è intimamente connessa con il corpo femminile e la corrispettiva sessualità.

Tale matrice interpretativa è un punto delicato nel discorso sul genere e sulla sessualità all'interno del cristianesimo e della Chiesa. Si tratta di una matrice dotata di un ordine strettamente gerarchico e di un sistema rigorosamente binario, da Tertulliano agli ultimi documenti ecclesiali.

Spostare le donne da una parte all'altra dell'albero non risolve la questione. È necessario invece riflettere sull'immagine di Dio come ha cercato di fare Dorothee Sölle, in termini di giustizia e di reciprocità.¹⁸

Allora, forse, la teoria etica e l'etica cristiana possono cercare le buone e giuste relazioni al di là di codici di genere normativi. E quindi, forse, è possibile rivalutare Adamo, che è collegato alla vita e alla morte, e che giace attraversando le due parti dell'immagine – in tedesco si direbbe *quer*, 'in modo obliquo' – e che, come uno che sembra aver appena partorito, appare decisamente *queer*. Egli potrebbe essere quel punto di partenza per mescolare le carte, per rendere *queer* un ordine che ha a che fare con la 'natura', ma che non è 'naturale' come un albero.

¹⁸ Cfr. D. SÖLLE, *Was erreicht ist – was noch aussteht*, in I. DINGEL (ed), *Feministische Theologie und gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003, pp. 9-22.

«Queering» il corpo del Cristo: una lettura ecclesiologica

di *Graham Ward*

Questo saggio intende proseguire la riflessione iniziata nel capitolo «The Displaced Body of Jesus Christ» del mio libro *Cities of God*.¹ Là avevo dato un'interpretazione *queer* di quel cruciale sviluppo narrativo presente nei vangeli che va dall'incarnazione all'ascensione, mettendo in evidenza come il corpo di Cristo sia raffigurato e ridefinito mediante differenti modalità e situazioni. Ciò rappresenta una sfida per l'identità sessuale e di genere del corpo. In quel volume sostenevo che il corpo emerge da una rete di collegamenti relazionali che sono trasversali a vari spazi simbolici, i quali toccano diversi aspetti geografici e topografici, sociali e di genere, fino a interessare la dimensione ultraterrena ed escatologica. Accogliendo la proposta di Julia Kristeva, ho scelto di chiamare questo fenomeno con il termine 'transcorporalità'. Con questa parola vorrei indicare che il corpo non esiste mai come realtà a sé stante, come oggetto immediato e semplice: il corpo di Gesù Cristo si configura sempre attraverso e all'interno di un certo punto di vista, che a sua volta non è mai uno sguardo isolato sulla realtà.

Qui vorrei proseguire il percorso di questa analisi teologica prendendo in esame il corpo di Cristo considerato come Chiesa, tramite la lettura e l'interpretazione delle varie concezioni di corpo presenti nella prima lettera ai Corinzi di Paolo. La mia tesi è che il corpo di Cristo come Chiesa sia sempre un corpo *queer*, in quanto fondamentalmente apofatico: la sua identità è continuamente affermata e di nuovo rimessa in discussione. In tal modo naturalmente sto estendendo la nozione di *queer*, cosicché questa sia in grado di comprendere una più ampia varietà di indicatori sociali e sessuali:

Traduzione di *Giovanni Pernigotto*.

¹ G. WARD, *Cities of God*, London 2001, pp. 97-116.

«Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo [*onta en estin soma*], così anche Cristo [*outos kai o Christos*]. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in [*en*] un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a [*en*] un solo Spirito. Ora [*kai gar*] il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. Se il piede dicesse: 'Poiché io non sono mano, non appartengo [*estin ek*] al corpo', non per questo non farebbe più parte del corpo. E se l'orecchio dicesse: 'Poiché io non sono occhio, non appartengo al corpo', non per questo non farebbe più parte del corpo. Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato? Ora, invece, Dio ha disposto le membra in modo distinto [*etheto ta mele*] nel corpo, come Egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. Non può l'occhio dire alla mano: 'Non ho bisogno di te'; né la testa ai piedi: 'Non ho bisogno di voi'. Anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto [*sunekerasen*] il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione [*schisma*] nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre. Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte [*kai mele ek merous*]'» (1Cor 12,12-27).

Sono parecchi i punti interessanti di questa epistola, scritta alla Chiesa di Corinto, a quei tempi colonia romana altamente politicizzata. Come primo elemento, si noti nel testo la prevalenza di un linguaggio ontologico, tramite l'uso ripetuto di *estin* e *onta*.²

Il corpo è la condizione dell'esistenza. Il verbo 'essere' non è utilizzato solo come copula, ma viene impiegato enfaticamente con il significato di 'partecipare', come mettono in rilievo le preposizioni *en* e *ek*. Ecco il motivo della traduzione 'appartenere a' nella versione italiana.³

Va detto, però, che l'ontologia di cui si parla nel testo non corrisponde perfettamente a quella propria dell'ordine naturale:

² Nel suo libro *Paul, the Stoics and the Body of Christ*, Michelle V. Lee considera l'ordine ontologico della comprensione paolina di corpo e lo rapporta a simili riferimenti di tradizione stoica quando parla del ruolo dello Spirito (*pneuma*). Gli Stoici, infatti, «basano la loro etica filosofica su un sistema di tipo ontologico» (M.V. LEE, *Paul, the Stoics and the Body of Christ*, Cambridge 2006, p. 75, cfr. anche p. 175). Lo Spirito radica ontologicamente il corpo ecclesiale nel corpo di Cristo.

³ Questa traduzione corrisponde a quella inglese *belong to* della *English Revised Standard Version*, mentre la precedente versione inglese autorizzata traduceva in modo più letterale.

non cresciamo in questo corpo divenendone membri, come succede per il corpo naturale, ma ne facciamo parte dal momento in cui riceviamo il battesimo. Per deduzione, quindi (e questo sarebbe un secondo aspetto) questo corpo che è anche Cristo (*outos kai o Christos*) si trova affine e allo stesso tempo differente rispetto agli altri corpi fisici. *Kathaper* è il termine greco che introduce una somiglianza; ma qui non opera la logica grammaticale di una similitudine, dove il predicato appartiene strutturalmente e ontologicamente al sostantivo ('bianco come la neve').⁴ *Kathaper*, piuttosto, segue la struttura grammaticale dell'analogia, in cui due sostantivi (in questo caso il corpo umano e il corpo di Cristo) condividono alcune caratteristiche, ma secondo una modalità che impedisce loro sia una rigida correlazione, sia ugualmente un puro accostamento estrinseco. Condivido la posizione dello studioso neo-testamentario John A.T. Robinson, quando afferma:

«Paolo utilizza l'analogia del corpo umano per illustrare la sua convinzione che i cristiani sono il corpo di Cristo. Ma l'analogia regge perché essi in senso letterale sono l'organismo sorto dalla persona di Cristo in tutta la sua realtà concreta. Non si possono considerare un'esagerazione il materialismo e la crudezza della dottrina paolina sulla Chiesa, vista letteralmente come il corpo del Cristo ora risuscitato».⁵

Come ho spiegato in *Cities of God* il corpo di Cristo diviene il corpo fondamentale, oltre che la condizione di possibilità per

⁴ Lee riporta la famosa favola di Dionisio di Alicarnasso (in *Ant. Rom.*, 6,83,2) in cui il corpo è connesso al bene comune, e cita pure LIVIO, *Storia di Roma*, 2,328-412, dove esso è messo in relazione allo Stato (cfr. M.V. LEE, *Paul, the Stoics*, p. 9). Si tratta, però, di qualcosa di diverso rispetto all'accento posto da Paolo sul fatto che il Regno di Dio 'sia' un corpo. Come l'autrice ben sottolinea, l'utilizzo paolino di questa terminologia è più vicina agli Stoici come Seneca e Cicerone: entrambi adottano l'analogia politica del corpo per parlare di un'umanità universale.

⁵ J.A.T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London 1952, p. 51. Cfr. pure H. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia (PA) 1964, p. 117: «La comunità cristiana non è come un corpo ... essa è un corpo». Di certo questa è una tesi controversa, già presa di mira in E. BEST, *One Body in Christ*, London 1955, p. 16, dove si considera l'utilizzo del termine corpo come una semplice metafora. La tesi fu contrastata ancor più vigorosamente da R. GUNDY, *Sōma in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976, p. 228. Gundry obietta che Paolo allora identificherebbe la Chiesa con il corpo fisico del Cristo risorto; invece altrove Paolo metterebbe in evidenza la risurrezione di Cristo come evento passato, ponendo nel futuro la risurrezione dei fedeli e delle fedeli. Personalmente ritengo che Gundry non consideri sufficientemente la comprensione escatologica del tempo, capace di raccogliere il passato nel presente e nel futuro. Si tratta, in definitiva, del cosiddetto 'orizzonte escatologico'. Michelle V. Lee sposa entrambe le possibili interpretazioni di 1Cor 12 (il corpo è utilizzato come paragone; vi è pure identificazione tra il corpo e la comunità).

una nuova concezione del corpo umano. Bisogna ammettere che questa argomentazione è teologica piuttosto che filosofica. Nella logica dell'analogia l'attribuzione delle proprietà procede dal primo al secondo analogato. Si vuole qui suggerire che il corpo trascendente di Cristo, il corpo risuscitato, ridefinisce il corpo umano a partire da una posizione elevata, infatti glorificata, in modo che le proprietà del co-abitare nel corpo di Cristo sono comunicate al corpo umano e alla Chiesa attraverso lo Spirito. Non basta però dire che 'io non appartengo naturalmente al corpo di Cristo'. Invece, il battesimo «in un solo Spirito» segna un cambio ontologico, il passaggio dall'essere nel mondo all'essere *en Christo* (uno dei modi preferiti da Paolo di utilizzare il dativo di luogo).⁶

D'altro canto né i membri della Chiesa né lo stesso Cristo vengono sottratti dal mondo: l'uso di *en* suggerisce piuttosto un altro livello di intensità ontologica, livello disponibile in questo mondo, ma non coincidente con esso. Tale incorporazione si realizza tramite il battesimo, e si mantiene mediante l'eucaristia. Essa interessa pure il corpo umano, che viene coinvolto in un significativo cambiamento. Più sotto ne specificheremo meglio il carattere. Per ora poniamo un punto fermo: l'incorporazione di cui parliamo è resa possibile in forza di una correlazione analogica che viene stabilita e poi mantenuta in prospettiva escatologica.

Il ritorno al mondo – e la nuova relazione in Cristo che ha preparato e reso possibile questo ritorno – ci conducono a un'ecclesiologia che si pone al centro della politica della città. L'immagine del corpo era una metafora classica per descrivere lo stato o la città universale, e non si dimentichi che Paolo scrive agli abitanti e alle abitanti di una colonia romana: estendendo l'analogia di questo termine e connettendolo al corpo risorto del Cristo, Paolo quindi sta proclamando una nuova politica ecclesiale. L'essere incorporati in Cristo produce due cambiamenti che sembrano porsi in antitesi rispetto al vissuto di una città globale, cambiamenti che tuttavia offrono notevoli possibilità per un comune progresso umano.⁷ Il primo riguarda le differenze sociali

⁶ Il battesimo opera attraverso l'azione liturgica ciò che altrove Paolo chiama 'adozione' (Gal 4,5): per natura non siamo figli e figlie di Dio. Tale adozione segna una differenza tra una lettura teleologica (tipicamente aristotelica ed hegeliana), in cui la causa efficiente porta in sé la causa finale, l'una strettamente connessa all'altra, e una lettura escatologica, dove avviene il cambiamento da una realtà ad un'altra per la grazia divina.

⁷ In 1Cor 12, presentando i doni dello Spirito, Paolo insegna che essi sono distribuiti «per il bene comune» (*pro to sumpheron*). Il termine *sumpheron* è il vocabolo centrale del

ed etniche: «Giudei o Greci, schiavi o liberi» sono indicatori di tensioni sociali e di livelli gerarchici. Nella lettera alle Chiese in Galizia, Paolo aggiunge ‘maschi e femmine’, segnalando così gli elementi connessi alla differenza tra i sessi. Tali identità sociali erano inserite all’interno di un sistema di valori che riguardava il corpo umano – l’idea di incarnazione o incorporazione, concezioni etniche o sessuali ecc. Ma ora, congiunte *en pneumatì* e *en Christo*, preannunciano un nuovo ordine sociale.

Il corpo sociale che ha Cristo per suo centro costituisce questo ordine. Esso non è un ordine dove le differenze vengono eliminate – il corpo non è un organo, ma molte differenti funzioni insieme. Non siamo di fronte ad un monismo di tipo spinoziano, e neppure alla metafisica di uno stato fascista: le differenze, invece, funzionando come tali, realizzano tale realtà sociale. Paolo paragona e identifica questo corpo con un gruppo di persone, la Chiesa di Corinto («voi siete il corpo di Cristo»), sebbene tale identificazione non riguardi quest’unica collocazione. Ma la collocazione è comunque importante, perché solo se si radica in un luogo particolare il corpo di Cristo può rendersi visibile e concreto; e questo vale perfino quando si afferma allo stesso tempo la Chiesa nella sua realtà invisibile: essa trascende la dimensione locale, e ugualmente in quest’ultima è profondamente radicata. Il corpo di Cristo è sia un insieme di persone che un’organizzazione ordinata di diverse operazioni. Il corpo si rende manifesto negli eventi mediante i quali queste persone operano visibilmente. La sua collocazione in Cristo e nello Spirito è, allora, sia specifica e contestuale, che trascendente tutte le coordinate spaziali e temporali che possono essere tracciate. ‘Trascendere’ qui non va inteso come riferito a un livello di astrazione, oltre lo spazio e il tempo, ma come un’intensificazione e una moltiplicazione dei tempi e degli spazi.⁸ L’ordinamento istituzionale della Chiesa risulta da

pensiero politico ed etico di ARISTOTELE (cfr. *Etica nicomachea* 8.9.4-5 e *Politica* 3.4.7-5.1). Di nuovo l’uso esplicito in Paolo di un vocabolario politico sottolinea la sua conoscenza circa le ‘politiche’ del discepolato. Per un’analisi delle sfumature politiche presenti nella retorica paulina di 1Cor 12 cfr. M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Louisville (KY) 1991, pp. 35-39 e 157-164; R.A. HORSLEY, *Rhetoric and Empire. 1Cor.*, e N.T. WRIGHT, *Paul’s Gospel and Caesar’s Empire*, entrambi in R.A. HORSLEY (ed), *Paul and Politics*, Harrisburg (PA) 2000, rispettivamente pp. 77-102 e 160-183.

⁸ In Ch. TAYLOR, *L’età secolare*, trad. it., Milano 2009, p. 82, si osserva come il tempo ‘sacro’ o ‘superiore’ agisca in modo molto diverso rispetto al tempo ‘secolare’ o ‘ordinario’: «A sua volta la Chiesa, nel suo anno liturgico, ricorda e rimette in scena

questa mediazione tra particolare e universale, e la Chiesa come istituzione diviene una rappresentazione delle azioni che vanno a costituire 'la Chiesa'. (In quale altro modo le persone potrebbero comprendere cos'è la Chiesa, il suo significato e i suoi valori?) Paolo, però, sottolinea fortemente il fatto che il governo di questo corpo sociale si realizza attraverso una composizione interna (*sunekerasen*) operata da Dio stesso.

Sunekerasen è aoristo attivo del verbo *sugkerannumi*, un termine poco frequente nella letteratura paolina. Sebbene si trovi in Platone, il verbo non è presente nella LXX e si trova solo due volte nel Nuovo Testamento, qui e in Eb 4,2. In entrambi i casi significa 'mescolare', 'temperare' o 'essere unito a'; anche se al passivo può indicare la realtà di relazioni personali private o individuali. È correlato al verbo *parakolutheo* – 'seguire da vicino', 'seguire a fianco' (come nel discepolato) – e al verbo *sudzeugnumi* – 'unire, essere congiunto' (di nuovo usato nel vangelo per parlare del discepolato).

Il tempo e la forma verbale qui usati da Paolo suggeriscono che Dio ha assemblato questo corpo in un preciso momento nel passato e che questa azione continua fino a oggi. I commentatori sembrano evitare questo versetto, ma a mio avviso qui Paolo si sta in realtà riferendo alla creazione del primo essere umano. Questo versetto va letto, allora, nel contesto dei più ampi interessi teologici paolini, collegandolo quindi al primo e all'ultimo Adamo (1Cor 15). Così il versetto sposta il suo riferimento dal corpo ecclesiale di Cristo al corpo fisico in se stesso. Il corpo, quindi, umano e divino, è creato da un atto di Dio stesso e, cosa ancora più importante, è una realtà 'pregna di significati'. L'idea – anche con il risvolto sociale che ciò comporta – di incorporazione nel corpo di Cristo modella e comprende il corpo come Dio l'ha originariamente creato: si tratta dell'umanità originaria, ora restaurata. E, ritornando a quanto già detto, il corpo di Cristo diviene il modello per comprendere ogni incarnazione. L'azione del discepolato, che è la messa in atto di questa 'politica

ciò che è accaduto *in illo tempore*, quando Cristo era sulla terra. Ecco perché il venerdì santo di quest'anno può essere più vicino alla crocifissione rispetto al giorno di mezza estate dell'anno scorso». Si potrebbe analogamente estendere questa analisi del tempo alla coordinata dello spazio. Stare nell'assemblea ecclesiale nel giorno del Signore può rendermi 'geograficamente' vicino a coloro che vivono la medesima esperienza in altre parti del mondo.

cristica', porta a realizzazione questi corpi tra loro sovrapposti, quello umano e quello divino.

Vorrei spingere la mia analisi un po' più avanti. Prima abbiamo fatto allusione alla nozione di apparato statale proposta da Althusser, apparato che forma le ideologie nelle quali viviamo, spesso senza rendercene conto. Tali ideologie implicitamente generano e coltivano in sé stesse un vero e proprio sistema di valori. Come si è detto, Foucault ha studiato tali apparati in termini di 'tecnologie', specialmente quelle legate al sé. E Talas Asad in due saggi raccolti in *Genealogies of Religion* ha esaminato tali tecnologie paragonandole alle istituzioni monastiche medievali⁹ – estendendo per esempio l'analisi compiuta da Foucault sulla confessione. Ma io desidero andare oltre, sulla base del ragionamento offertoci da Paolo.

I corpi umani che costituiscono la comunità ecclesiale di Corinto si modellano tramite specifiche pratiche istituzionali. Paolo nella sua lettera e in altre prosegue nel presentare alcune di queste pratiche – e Dale Martin, tra altri e altre, ci ha aiutato a comprendere meglio il corpo umano in relazione ad esse e al loro particolare contesto.¹⁰ Martin ci offre gli strumenti per considerare il corpo umano come un prodotto culturale. Io vorrei proporre di interpretare il corpo umano come un prodotto di una politica cristica; l'effetto di un fondamentale processo di ridefinizione che sfocia in quell'incorporazione nel corpo di Cristo di cui si è parlato.

Infatti non vi è dubbio che la Greca, il Giudeo, la schiava e il libero siano forgiati dalle pratiche dominanti che caratterizzano la loro particolare situazione culturale. Il Greco vivrà secondo la sua greicità, in tutto ciò che questo comporta sul piano culturale; la Giudea la sua ebraicità, con tutto quello che questo significa. Lo schiavo vivrà la sua condizione servile e la persona nata libera secondo la modalità che allora era considerata tipica e onorevole per chi viveva in regime di libertà. Ma istituzioni o apparati statali a parte, quando la Greca, il Giudeo, la schiava e il libero sono incorporati nel corpo di Cristo, questi costumi e

⁹ T. ASAD, *Pain and Truth in Medieval Christian Ritual*, e *On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism*, entrambi in T. ASAD, *Genealogies of Religion. Disciplines and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore (MD) 1993, rispettivamente pp. 83-124 e 125-168.

¹⁰ D. MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven (CT) 1995.

modelli sono ulteriormente trasferiti e modificati da un'ulteriore operazione dello Spirito. Il linguaggio paolino gioca con una terminologia che normalmente sarebbe considerata scandalosa: nell'ambito greco, sono assolutamente assurdi il netto contrasto tra le cose dell'anima (*psuchikos*) e le cose dello spirito (*pneumaikos*) in 1Cor 2,14 oppure la frase «la mente carnale» (*tou noos tes sarkos*) in Col 2,18; nell'ambito giudeo, la frase «nella carne» (*en sarki*) di Rom 7,5 e 8,9 crea solo confusione, perché gli esseri umani 'sono' carne e non stanno sotto il dominio di una realtà che possa dirsi 'carnale'; il linguaggio di libertà e schiavitù ugualmente rovescia ciò che ciascuno di questi termini potrebbe significare per una persona nata libera o per una nata in stato di servitù. *En Christo*, Greche, Giudei, schiave e liberi diventano qualcos'altro. Loro vivono e si esprimono come mani, piedi, occhi, orecchi, membra onorevoli, membra inferiori, parti deboli e parti più forti all'interno di questo corpo. Essi si incorporano e si trasformano in altre forme di comportamento e di azione.

Si può osservare questa trasformazione nello stesso linguaggio adoperato da Paolo. L'immagine conclusiva nel 'dipinto corporeo' disegnato da Paolo riguarda gli organi genitali. La traduzione viene così resa: «le [nostre membra] indecorose sono trattate con maggior decenza». Nella tradizione stoica, il corpo politico è sempre stato gerarchizzato, ma qui si assiste a una sorta di inversione del classico ordine gerarchico. E l'espressione finale «le nostre membra indecorose» non dà l'idea che si tratti delle parti più importanti del corpo, ma solo che ad esse venga data una particolare attenzione. Il corpo che Paolo presenta è allo stesso tempo sia sessuato, a motivo di questa immagine, e allo stesso tempo 'asessuato' – non conta tanto che sia un corpo maschile o femminile, perché in Cristo, secondo la lettera alle comunità in Galizia, non vi è più maschio o femmina. Il testo greco dice: «*kai ta aschemona emon euschemosunen perissoteran echei*». La parola chiave qui modificata è *schema* – comportamento, costume, abito, dignità. Il versetto segnala il movimento, allora, da quelle parti «che si comportano in modo non dignitoso» (*aschemona*), a quelle parti «che si comportano in modo dignitoso» (*euschemosunen*). *Schema* può anche significare 'forma', e quindi si può leggere questo passo in senso cosmologico: le membra del corpo che potrebbero generare il caos vengono mutate in membra ben

ordinate.¹¹ In Cristo, il corpo viene trasformato e inserito in un altro sistema di valori, in un altro ordine, con una diversa idea di incarnazione e con movimenti e azioni spirituali che danno una nuova forma ai corpi, in armonia con il vivente e dinamico corpo di Cristo. Perciò ecco spiegata l'ellittica frase paolina «il Signore è per il corpo» (*o Kurios to somati*) di 1Cor 6,13, dove il Signore è un titolo socio-politico. Il corpo umano è modellato dalla 'politica' del corpo di Cristo e dal modo di porsi di quel corpo rispetto alle altre organizzazioni sociali che costituiscono il mondo e la città. Questo cosa sta a significare?

Qualsiasi tipo di democratizzazione in termini di uguaglianza – come singoli membri all'interno di un solo corpo, governato da un solo Spirito, ugualmente giudicati di fronte a Dio ecc. – non si realizza necessariamente coinvolgendo lo *status* sociale, sessuale oppure razziale. Esso si verifica attraverso una nuova politica, quella di coloro che vivono in Cristo e sono guidati dal comando dell'amore reciproco. L'amore in 1Cor 13 è l'elemento che causa la fondamentale eliminazione di qualsiasi tipo di *status*, dal momento che esso «tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1Cor 13,7). In altre parole, appartenere al corpo di Cristo comporta un discepolato anche politico che non è immediatamente traducibile nelle istituzioni o nei modi dell'azione politica di questo mondo. Naturalmente, questo discepolato e le politiche che esso attiva si realizzano all'interno del mondo e in relazione ad esso, ma come abbiamo visto discutendo la natura dell'azione cristiana, la sua importanza si ritrova negli interventi salvifici di Dio stesso: la salvezza viene così compresa come il divenire veramente persone umane, esseri autenticamente incarnati. Questo è essenziale per comprendere il carattere apofatico del corpo di Cristo. L'esegeta neotestamentario Robinson, commentando 1Cor 13,20 ne sintetizza i motivi:

¹¹ È interessante notare qui la relazione con la metafisica stoica che riguarda 'l'eros cosmologico'. Vi è un eros irrazionale e trasgressivo, un eros facilmente associabile alle nostre 'parti indecorose', ma vi è anche l'azione di un eros cosmologico che dimostra una grande somiglianza alla comprensione paolina di *agape*. «L'armonia interna di una città dipende in modo abbastanza specifico dalle relazioni armoniose che intercorrono tra tutti i suoi cittadini, e dalla misura dell'amore che essi si scambiano reciprocamente. Tale amore è precisamente l'amore dell'eros cosmologico: è l'amore tramite il quale i disparati elementi del caos furono ordinati nell'armonioso concerto del cosmo»; G. BOYS-STONES, *Eros in Government. Zeno and the Virtuous City*, in «Classical Quarterly», 48 (1998), pp. 168-174, riportato in M.V. LEE, *Paul, the Stoics*, p. 170.

«Proprio nei loro corpi [cristiani] (v. 15) – come *somata* e non solo come ‘spiriti’ – i Cristiani sono membra di Cristo ... pertanto non vi è una vera e propria linea di confine tra il corpo della sua [di Cristo] risurrezione e i corpi di carne di quelli che con Lui sono risorti». ¹²

Sarx – la carne pura e semplice – muore, è mortale, debole, corruttibile e preda del peccato. Ma da quando vi è un solo corpo, *soma*, composto di molti corpi, *somata*, un corpo glorificato e risorto, *soma* è un corpo immortale, eterno. Questo «corpo non va considerato tra le cose visibili (*ta blepomena*, cioè la *sarx*) e che appartengono al secolo presente (*proskaira*), ma esso è *aionion* (eterno), e appartiene all’*eone* futuro», conclude Robinson. ¹³

Il corpo umano che partecipa del corpo sociale del Cristo, corpo glorioso ed escatologico, vive in una condizione che attraversa i limiti spazio-temporali. Esso vive solamente ‘sulla soglia’, ‘sul confine’. In senso fisico esso si trova in questo mondo, offrendo quello che N.T. Wright ha chiamato «una sfida per i pagani»; ¹⁴ allo stesso tempo esso vive nel mondo futuro, escatologico. Si può vedere tale condizione ‘di confine’ nei tempi verbali che Paolo utilizza nella Lettera agli Efesini: Dio «con lui ci ha pure risuscitati [*sunegeiren*, aoristo attivo] e ci ha fatto sedere con lui [*sunekathisen*, aoristo attivo] nei cieli, in Cristo Gesù» (Ef 2,6). Paolo reinventa questi verbi per dare enfasi alla nostra con-formità all’unico corpo, evento avvenuto in un momento puntuale del passato. E così in Paolo si ribadisce il fatto che vi è continuità tra il corpo fisico, storico, di Gesù Cristo e il suo corpo risuscitato, a tal punto che «in definitiva non vi è distinzione fondamentale tra la risurrezione dell’individuo e quella del Corpo risorto». ¹⁵

Il corpo ‘catafatico’, ossia visibile, (in greco *kataphasis* si dice di qualcosa di cui si può parlare), in Cristo è anche ‘apofatico’ (che in greco significa negazione, smentita, oltre che indicibile), ovvero oltre le capacità umane di comprensione. Secondo il dizionario di Liddel-Scott, *phasis* in greco è spesso associata a *phainomai*, apparire. Paolo perciò deve inventare un nuovo linguaggio, che sia in grado di dare forma alla sua concezione teologica di corpo. A quale scopo un singolo *soma* può dire «io sono una mano ...

¹² J.A.T. ROBINSON, *The Body*, p. 53.

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ N.T. WRIGHT, *Paul's Gospel*, p. 168.

¹⁵ J.A.T. ROBINSON, *The Body*, p. 79.

o un piede ... o un occhio ... o un orecchio?». Nessuno di essi può individuare la loro specifica funzione. E se essi non possono farlo, allora questa loro funzionalità, questo scopo, è loro nascosto. Forse non nascosto totalmente, dal momento che essi possiedono un'intuizione della propria specifica missione, ma gli eventi in cui essi attivano la Chiesa in quanto 'piede' o 'mano' oppure 'orecchio' – quegli eventi nei quali essi vengono riconosciuti come il corpo di Cristo nella sua operatività – sono afferrabili solamente se intesi come atti della e nella fede. La loro identità all'interno del corpo di Cristo è elaborata nei termini cristiani di pratiche di fede, speranza e amore, che vanno oltre le etichette e le denominazioni proprie delle Chiese, delle comunità e delle varie confessioni presenti nel mondo. Rimanendo Greche o Giudei, schiave o liberi, maschi o femmine, tutti e tutte sono anche e in modo più profondo membri del corpo di Cristo. Un corpo che è «gravido di significati», non sempre facilmente traducibili. La prima condizione o identità non necessariamente si perde nella seconda, ma viene trasformata secondo modalità non facilmente descrivibili a parole. Si può scoprire la propria natura somatica nella tranquillità della memoria: non è però una natura auto-evidente a se stessa. E si scopre, non indipendentemente o in modo separato, ma rimanendo dinamicamente nel corpo di Cristo, una nuova politica, che prevede nuove relazioni e un'originale ridistribuzione del potere, una politica che non potrà mai trovare la sua piena attuazione in alcun sistema politico terreno; in tal senso essa saprà resistere ai compromessi delle politiche mondane, offrendo possibilità inedite per un agire sociale alternativo.

Paolo chiede alla comunità cristiana di Roma di offrire i loro corpi come sacrifici viventi su un altare che non può mai identificarsi con un trono specifico. Il corpo è sempre dato, in perenne movimento e in continua attuazione in un altrove inedito, e come tale esso non smette di superare le rigide identificazioni che esso può imporre a sé o che altri e altre vorrebbero imporgli. Il corpo non esiste mai da solo (come un oggetto statico, bloccato in un fermo-immagine); il corpo c'è solo perché è in movimento, cammina, agisce, diffonde le sue conoscenze, talvolta anche mutando e rifiutando il sé precedente, assorbendo o adattandosi alle nuove esperienze. È in tal modo che esso può essere considerato apofatico.

Proprio per la sua apofaticità il *soma* per Paolo è sempre e solo un'entità teologica e metafisica. Quindi egli può anche parlare

di corpo di peccato e di corpo di morte. Queste sono condizioni metafisiche di effettiva incarnazione nella *sarx*, condizioni di cui la *sarx* non ha che una scarsa (o nessuna) coscienza, proprio perché essa è solamente il corpo mondanizzato, demistificato. La *sarx*, sebbene secondo Paolo possieda una natura psichica (la 'mente carnale' di Col 2,18), è puramente una riduzione materialista dell'incarnazione; non necessariamente negativa in se stessa, poiché essa è la naturale condizione dell'umanità. Tuttavia essere umani significa avere un corpo, non tanto essere di carne. La *sarx* non può ereditare il Regno di Dio (1Cor 15,50) ed è il corpo, non la carne, a essere redento. Pure il corpo di peccato e il corpo di morte sono senza dubbio dei regni, come lo è il corpo di Cristo: ma regni di schiavitù. Essi pure sono metafisici e operano in modo trascendente in questo mondo: rappresentano però una cattiva metafisica. La buona metafisica si realizza attraverso un'operazione di *queering* del corpo in e per il corpo *queer* di Cristo. Questa *queerness* e questo *queering* costituiscono il cuore stesso di una politica di discepolato che diviene, a sua volta, l'autentica edificazione della Chiesa.

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41520-7



9 788810 415207 >

€ 20,50
(IVA compresa)